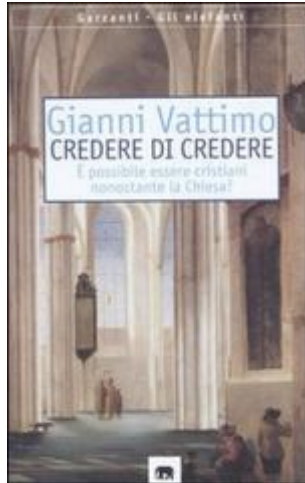


Gianni Vattimo

CREDERE DI CREDERE



Il "ritorno di Dio" sembra caratterizzare la cultura e la mentalità contemporanee. Ma oggi quale può essere il senso dell'esperienza religiosa? La risposta di Gianni Vattimo è il frutto della sua riflessione filosofica nell'orizzonte post-metafisico, che lo porta a leggere nell'incarnazione di Cristo la secolarizzazione del principio divino e nell'"ontologia debole" la trascrizione del messaggio cristiano. Ma questa proposta - anzi riproposta della dimensione religiosa è anche profondamente radicata nell'esperienza personale: perché, argomenta Vattimo, è impossibile produrre discorsi religiosi senza assumersi il rischio di un impegno diretto.



Gli elefanti saggi

Copyright 1996, 1998 Garzanti Editore s.p.a.

Prima edizione in questa collana:
gennaio 1998 Garzanti

Gianni Vattimo (Torino 1936) è tra i più noti filosofi italiani, conosciuto e apprezzato anche all'estero, oltre che collaboratore di prestigiosi giornali e riviste, a cominciare dalla "Stampa". Insegna filosofia teoretica all'Università di Torino ed è autore di numerosi studi sulla filosofia tedesca dell'Ottocento e del Novecento. Da Garzanti ha pubblicato *Le avventure della differenza* (1980, 1988), *La fine della modernità* (1985, 1991), *La società trasparente* (1989), *Filosofia al presente* (1990).

CREDERE DI CREDERE

Ritorno

Per molto tempo mi sono alzato presto; per andare a messa, prima della scuola, dell'ufficio, delle lezioni all'università. Così potrebbe cominciare questo libro, magari aggiungendo il facile calembour che si tratta di una «ricerca del tempio perduto». Ma posso autorizzarmi non tanto al calembour quanto al discorso in prima persona? Mi accorgo che non ho mai scritto così, se non quando si trattava di discussioni, polemiche, lettere al direttore. Mai nei saggi e nei testi di carattere «professionale», critico o filosofico.

Qui la questione si pone sia perché le pagine che seguono riprendono i temi di una lunga intervista a due voci, insieme a Sergio Quinzio, raccolta per «La Stampa» da Claudio Altarocca, l'anno passato, e lì si parlava in prima persona; sia perché il tema della religione e della fede sembra richiedere una scrittura necessariamente «personale» e impegnata. Anche se non sarà principalmente narrativa, e forse non sarà sempre così nettamente riferita a un io narrante-credente.

E poi: fin dall'inizio mi sembra di dover precisare che se mi induco a parlare e scrivere di fede e di religione, lo faccio perché penso che la cosa non riguardi solo un mio individuale rinato interesse per questo tema; ciò che è decisivo è che avverto una rinascita dell'interesse religioso nel clima culturale in cui mi muovo. E' certo una ragione vaga, anch'essa abbastanza soggettiva, poco più di un'impressione. Ma cercando di giustificarla e documentarla farò già qualche

passo avanti nello svolgimento del tema. La rinata sensibilità religiosa che «sento» intorno a me, nella sua imprecisione e indefinibilità rigorosa, corrisponde bene al «credere di credere» intorno a cui si muoverà il mio discorso.

Dunque: un misto di fatti individuali e fatti (ritenuti, individualmente!) collettivi. Vero che sono arrivato a un punto della vita in cui sembra ovvio, prevedibile, anche un po' banale, che uno si riproponga la questione della fede. Riproporre: perché, almeno per me, si tratta per l'appunto del ritorno di una tematica (diciamo così, anche qui con un termine che dice poco) a cui sono stato legato nel passato. E' possibile, detto tra parentesi, che la questione della fede non sia una riproposizione? Una bella domanda, perché come si vedrà da quel che segue a me sembra costitutivo della problematica religiosa proprio il fatto di essere sempre la ripresa di un'esperienza in qualche modo già fatta. Nessuno di noi, nella nostra cultura occidentale - e forse in ogni cultura - comincia da zero nel caso della questione della fede religiosa.

Il rapporto con il sacro, Dio, le ragioni ultime dell'esistenza che in genere sono il tema della religione (avverto una volta per tutte che mi consentirò di usare questi termini senza inseguirne definizioni rigorose, almeno in questa sorta di conversazione in pubblico) tutti noi lo viviamo come il ripresentarsi di un nocciolo di contenuti di coscienza che avevamo dimenticato, messo da parte, sepolto in una zona non precisamente inconscia della nostra mente, talvolta anche violentemente rifiutato come un insieme di idee infantili - appunto, cose di altre epoche della nostra vita, magari anche errori in cui saremmo incorsi e di cui si tratterebbe di liberarsi.

Insisto su questa faccenda della «ripresa» perché ha a che fare con uno dei temi del discorso che intendo svolgere, e

che cerca di individuare la «secolarizzazione» come un tratto costitutivo di una autentica esperienza religiosa. Ora, secolarizzazione significa per l'appunto, e anzitutto, rapporto di provenienza da un nocciolo di sacro da cui ci si è allontanati e che tuttavia rimane attivo anche nella sua versione «decaduta», distorta, ridotta a termini puramente mondani eccetera. I credenti-credenti possono ovviamente leggere l'idea della ripresa e del ritorno come segno che qui si tratta solo di ritrovare una origine che è la stessa dipendenza creaturale da Dio; ma quanto a me, ritengo che sia altrettanto significativo e importante non dimenticare che questo ritrovamento è anche il riconoscimento di un rapporto necessariamente deietto. Come nel caso dell'oblio dell'essere di cui parla Heidegger, anche qui (analogia, allegoria; ancora una volta: secolarizzazione filosofica del messaggio religioso?) non si tratta tanto di ricordare l'origine dimenticata, rifacendola presente a tutti gli effetti; ma di ricordarsi che l'abbiamo già sempre dimenticata, e che la rammemorazione di questo oblio e di questa distanza è ciò che costituisce la sola autentica esperienza religiosa.

Ma dunque, come «ritorna» - se ritorna, come a me pare - il religioso nella mia-nostra esperienza attuale? Per quanto mi riguarda personalmente, non mi vergogno a dire che c'entra l'esperienza della morte - di persone care, con cui avevo pensato di percorrere un tratto di strada molto più lungo, in qualche caso persone che mi ero sempre immaginato presenti accanto a me quando mi fosse toccato di andarmene, e che anzi mi figuravo amabili anche per la loro virtù (affettuosa ironia nei confronti del mondo, accettazione del limite di ogni vivente...) di rendere accettabile e vivibile la stessa morte (come in un verso di Holderlin: «heilend, begeisternd wie du»). (1)

Forse, anche al di là di questi incidenti, ciò che rimette

in gioco, a un certo punto della vita, la questione della religione ha a che fare con la fisiologia della maturazione e dell'invecchiamento.

L'idea di far coincidere «esterno» e «interno», secondo il sogno dell'idealismo tedesco (era questa la definizione dell'opera d'arte in Hegel, ma anche il lavoro della ragione per Fichte, in fondo), e cioè l'esistenza di fatto con il suo significato, viene ridimensionata nel corso della vita. Con la conseguenza di dare sempre più rilievo alla speranza che questa coincidenza, che non appare realizzabile nel tempo storico e nell'arco di una vita umana media, possa realizzarsi in un tempo diverso. I postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio in Kant si giustificano proprio con un argomento di questo tipo. Se deve avere un senso lo sforzo di fare il bene, di agire secondo la legge morale, bisogna che si possa ragionevolmente sperare che il bene (e cioè l'unione di virtù e felicità) si realizzi in un altro mondo, visto che in questo palesemente non si dà.

Non sono poi del tutto convinto che sia «fisiologica» la rinuncia alla coincidenza di esistenza e significato nell'al di qua. Tendo a credere (come nel caso del ritorno della religione, che mi appare un fatto «collettivo» oltre che legato alla mia specifica esperienza di vita) che l'abbandono del sogno idealistico (nel senso usuale e in quello tecnico-filosofico del termine) sia anche, o soprattutto, legato a specifiche circostanze storiche: per qualcuno la cui vita coincidesse perfettamente con un lungo processo rivoluzionario, di rinnovamento e di costruzione entusiastica di un mondo (ricordo ciò che Sartre dice del «gruppo in fusione» nella Critica della ragione dialettica (2)), la rinuncia potrebbe non essere così inevitabile. Se tuttavia una simile possibilità appare assurda quando si pensi solo alla rivoluzione (e così accade in Sartre, dove i momenti di

pienezza del gruppo in fusione ricadono - fatalmente? - nel pratico-inerte, nella routine, nella burocratizzazione), potrebbe non esser così impensabile nel caso, per esempio, di una vita d'artista.

Comunque si risolva questo non banale problema, io non riesco a vedere la mia esperienza della permanente discrepanza tra esistenza e significato come esclusivo fatto fisiologico; mi appare anche decisamente la conseguenza di un processo storico in cui si sono infranti, in modo del tutto contingente, progetti, sogni di rinnovamento, speranze di riscatto anche politico verso cui mi ero sentito profondamente impegnato. Forse Pascal, il teorico del divertissement, direbbe che, comunque, anche chi riuscisse a vivere tutta la vita in un clima di ininterrotta intensità progettuale, non farebbe che nascondersi in tal modo l'incombente possibilità della morte individuale, per la quale non è in vista alcuna ragionevole speranza di riscatto. Non c'è probabilmente una soluzione teorica di questo problema. Forse la promessa cristiana della resurrezione della carne invita proprio a non risolverlo troppo «facilmente», come sarebbe se ci si rassegnasse senz'altro a rimandare ogni possibile compimento all'«al di là». Che si tratti della «carne» e della sua resurrezione sembra voler dire che tra i contenuti della speranza cristiana c'è anche l'idea che il compimento della redenzione non è in una discontinuità totale con la nostra storia e i nostri progetti terreni.

Già da questi ultimi passaggi del discorso dovrebbe risultare chiara almeno una cosa: che il ritorno della religione e del problema della fede non è senza rapporto con la storia mondana, e non si riduce solo a un passaggio di fasi della vita pensata come un modello sempre uguale (tutti quando invecchiano cominciano a pensare di più all'aldilà, e dunque a Dio). Anche le occasioni storiche che richiamano il

problema della fede, tuttavia, hanno un tratto in comune con la fisiologia dell'invecchiamento: nell'un caso come nell'altro il problema di Dio si pone in connessione con l'incontro di un limite, con il darsi di uno scacco. Credevamo di poter realizzare la giustizia sulla terra, vediamo che non è possibile, e ricorriamo alla speranza in Dio. Incombe su di noi la morte come evenienza ineludibile, sfuggiamo alla disperazione rivolgendoci a Dio e alla sua promessa di accoglierci nel suo regno eterno. Dio si scoprirà dunque soltanto là dove si urta in qualcosa di radicalmente spiacevole? Come l'uso di dire «si faccia la volontà di Dio» solo quando qualcosa va davvero male, e non, per esempio, quando si vince alla lotteria?

Lo stesso fenomeno del ritorno della religione nella nostra cultura sembra oggi legato all'enormità e apparente insolubilità, con gli strumenti della ragione e della tecnica, di molti problemi che si sono posti da ultimo all'uomo della tarda modernità: questioni riguardanti la bioetica, soprattutto, dalla manipolazione genetica alle questioni ecologiche, e poi tutti i problemi legati all'esplodere della violenza nelle nuove condizioni di esistenza della società massificata. Contro questa idea di riconoscere Dio solo là dove si incontrano limiti invalicabili, e dunque urti, scacchi, negatività, si possono sollevare numerose valide obiezioni, anche dal punto di vista dei credenti (penso alla polemica di Dietrich Bonhoeffer contro l'idea di Dio come «tappabuchi» (3)), ma soprattutto dal punto di vista della ragione «laica». Dio, se c'è, non è certamente solo il responsabile dei nostri guai, e nemmeno soltanto qualcuno che si dà a conoscere principalmente nei nostri fallimenti. Questo modo di farne esperienza è però profondamente legato a una certa concezione della trascendenza, su cui avrò modo di tornare nel seguito del discorso.

E' come se effettivamente i pregiudizi della nostra

cultura, e più ancora le abitudini mentali ereditate da una specie di atavica religione «naturale» - quella che vede Dio nelle potenze minacciose della natura, nei terremoti e negli uragani di cui abbiamo paura e dai quali non sappiamo difenderci, in una fase primitiva della civiltà, se non con credenze e pratiche magiche e superstiziose - inducessero a concepire la trascendenza soprattutto come l'opposto di ogni razionalità, come una forza che manifesta la sua alterità attraverso la negazione di tutto ciò che ci appare ragionevole e buono. Può ben darsi che, dentro l'orizzonte di questi pregiudizi, la trascendenza divina appaia soprattutto in questa luce; ma l'esperienza della fede potrebbe ben essere diretta a consumare e dissolvere questa apparenza iniziale - seguendo il motto evangelico «non vi chiamo più servi ma amici» (4) - mentre certa teologia e anche un certo modo di vivere la religione, e persino l'autoritarismo della Chiesa cattolica, sembrano volerla fissare come definitiva e vera.

Che il ritorno di Dio nella cultura e nella mentalità contemporanea abbia a che fare anche con la condizione di scacco in cui sembra trovarsi la ragione di fronte a tanti problemi che si sono ingranditi proprio nei tempi più recenti non vuol dire affatto, dunque, che si debba ritenere insuperabile l'immagine della trascendenza divina come potenza minacciosa e negativa, in quanto questi tratti ne garantirebbero meglio l'effettiva alterità rispetto al semplicemente «umano». Del resto, questa drammaticità di problemi aperti è solo uno dei fattori che determinano la rinnovata attualità, oggi, della religione. Si possono ricordare almeno altri due ordini di ragioni, le une più specificamente «politiche», le altre legate alle vicende della filosofia. Quanto a quelle politiche, esse si riportano anzitutto al ruolo decisivo che ha avuto il papato di Wojtyla nella erosione e poi nella vera e propria dissoluzione dei regimi comunisti dell'Est

europeo. A questa presenza politica del papa si accompagna, fuori dall'Europa cristiana e cattolica, la crescente importanza politica delle gerarchie religiose islamiche (con tutte le loro differenze) nel mondo musulmano.

Si potrà dire che il nuovo rilevante peso politico delle gerarchie religiose non è causa, ma effetto della rinnovata sensibilità alla religione. Anche se naturalmente è difficile tranciare di netto la questione, a me sembra più probabile che la politica qui sia causa, se non altro perché spiega meglio e in modo più determinato; nell'altra ipotesi, si dovrebbe ricorrere o semplicemente alla Provvidenza, che misteriosamente oggi richiama gli uomini a Dio; oppure ai sempre troppo generici discorsi sulla gravità della crisi del nostro tempo, che - secondo il meccanismo a cui ho già alluso prima - dovrebbe spiegare perché Dio è di nuovo un termine così centrale della nostra cultura. Naturalmente anche il peso politico delle gerarchie religiose non nasce dal niente. Per esempio: l'ascolto che, non solo da parte dei musulmani nei loro paesi ma anche da parte dei governi e dell'opinione pubblica dell'Occidente, si riserva agli ayatollah delle varie confessioni non sarebbe tale se non ci fosse stata la «guerriglia» petrolifera degli anni Settanta, e poi il terrorismo dei fondamentalisti islamici dei decenni successivi, che ha a che fare molto più con l'epoca della fine del colonialismo che con qualche revival religioso.

Un discorso analogo vale probabilmente per il mondo cristiano e il papato di Wojtyła. Il suo impegno di polacco contro i regimi sovietici si è dispiegato in un momento in cui, per ragioni che non erano innanzitutto religiose, quei regimi stavano già ben più che scricchiolando. Il loro crollo ha alla fine amplificato la portata dell'azione del Papa, contribuendo a conferirgli una nuova autorevolezza di fronte all'opinione pubblica. Per quanto riguarda specificamente l'Italia, poi,

sembra decisivo un altro fatto che non è esclusivamente legato al pontificato del Papa polacco, ma che è esploso visibilmente proprio in questi anni: la fine del cattolicesimo politico, nel senso in cui, per l'Italia, esso aveva significato uno stretto legame tra scelta di fede e orientamento (e obbligo) elettorale. Anche l'erosione di questo legame tra fede e politica - che ha reso finalmente ascoltabile l'insegnamento della Chiesa in Italia anche da parte di chi non è mai stato democristiano, e ha messo ampiamente fuori gioco lo stesso tradizionale anticlericalismo della cultura laica italiana - non è stato anzitutto conseguenza di una maturazione religiosa, ma effetto di un diverso configurarsi del panorama politico: indebolimento del comunismo, caduta dei blocchi, fine della lotta tra impero del bene e «impero del male» (come Reagan chiamò a un certo punto l'Urss).

Ecco qui alcune possibili spiegazioni «esterne», politico-sociali, della rinascita della religione - sia come rinnovato interesse di molti per la questione della fede, sia come disponibilità diffusa ad ascoltare l'insegnamento delle chiese e, in Italia, della Chiesa cattolica.

Il ritorno e la filosofia

Ma accanto ad esse, per la rinascita della religione sono state determinanti anche una serie di trasformazioni accadute nel mondo del pensiero, nelle vicende delle teorie. Mentre per molti decenni nel nostro secolo le religioni erano apparse, secondo l'idea illuministica e positivista, come forme di esperienza «residuale» destinate a consumarsi via via che si imponeva la forma di vita «moderna» (razionalizzazione tecnico-scientifica della vita sociale, democrazia politica, eccetera), oggi esse appaiono nuovamente come possibili guide per il futuro.

Il fatto è che la «fine della modernità», o comunque la sua crisi, ha portato con sé anche la dissoluzione delle principali teorie filosofiche che ritenevano di aver liquidato la religione: lo scientismo positivista, lo storicismo hegeliano e poi marxista. Oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche forti per essere atei, o comunque per rifiutare la religione. Il razionalismo ateistico aveva preso infatti, nella modernità, due forme: la credenza nella verità esclusiva della scienza sperimentale della natura, e la fede nello sviluppo della storia verso una condizione di piena emancipazione dell'uomo da ogni autorità trascendente.

Questi due tipi di razionalismo si sono mischiati spesso, per esempio nella concezione positivista del progresso. In entrambe le prospettive, non c'era se non un posto provvisorio per la religione: essa era un errore destinato a venir smentito dalla razionalità scientifica, o un momento

che doveva essere superato dallo sviluppo della ragione verso forme di autoconsapevolezza più piene e più «vere». Ma oggi è accaduto che sia la credenza nella verità «oggettiva» delle scienze sperimentali, sia la fede nel progresso della ragione verso il suo pieno rischiaramento, appaiono, per l'appunto, credenze superate. Tutti siamo ormai abituati al fatto che il disincanto del mondo ha prodotto anche un radicale disincanto dell'idea stessa di disincanto; o, in altri termini, che la demitizzazione si è alla fine rivolta contro se stessa, riconoscendo come mito anche l'ideale della liquidazione del mito. Naturalmente questo esito del pensiero moderno non è pacificamente riconosciuto da tutti; ma almeno l'insostenibilità sia del razionalismo scientifico sia di quello storicistico nei loro termini più rigidi - quelli appunto che mettevano fuori gioco la stessa possibilità della religione - è un dato abbastanza generalmente acquisito della nostra cultura.

E' comunque da qui che parte il mio discorso, che si ispira alle idee di Nietzsche e di Heidegger sul nichilismo come punto di arrivo della modernità, e sul conseguente compito, per il pensiero, di prender atto della fine della metafisica. Poiché queste idee segnano profondamente il modo in cui propongo di interpretare il ritorno della religione, ne darò qui almeno una descrizione sommaria. Nelle idee nietzscheane di nichilismo e di «volontà di potenza» si annuncia l'interpretazione della modernità come consumazione finale della credenza nell'essere e nella realtà come dati «oggettivi» che il pensiero dovrebbe limitarsi a contemplare per conformarsi alle loro leggi. In una famosa pagina del *Crepuscolo degli idoli*, sotto il titolo «Come il mondo vero finì per diventare favola», Nietzsche ripercorre le tappe di questa consumazione. Dapprima la filosofia greca pensò di collocare la verità del mondo in un al di là

metafisico - il mondo delle idee di Platone che con la loro definitezza e stabilità dovevano garantire la possibilità di conoscere in modo rigoroso le cose mobili e mutevoli della esperienza quotidiana; poi, molto più avanti nella stessa storia filosofica dell'idea di verità, venne la scoperta kantiana che il mondo dell'esperienza è con-costituito dall'intervento del soggetto umano (senza le forme a priori della sensibilità e dell'intelletto non c'è «mondo», solo una «cosa in sé» di cui però non sappiamo nulla, se non che non possiamo negare che esista); infine, il pensiero arriva alla consapevolezza che ciò che è davvero reale, come dicono i positivisti, è il fatto «positivo», cioè il dato accertato dalla scienza; ma appunto l'accertamento è una attività del soggetto umano (anche se non del soggetto individuale), e la realtà del mondo di cui parliamo si identifica con ciò che viene «prodotto» dalla scienza nei suoi esperimenti e dalla tecnologia con i suoi apparati. Non c'è più alcun «mondo vero», o meglio la verità si riduce tutta a ciò che è «posto» dall'uomo, ossia alla «volontà di potenza».

Heidegger riprende sostanzialmente questa ricostruzione nietzscheana della storia della cultura occidentale, solo che per lui questo significa che, con il nichilismo (il prender atto esplicitamente che l'essere e la realtà sono posizione, prodotto, del soggetto), è venuta a fine la metafisica, e cioè - questo è il senso che il termine assume in Heidegger - quel pensiero che identifica l'essere con il dato oggettivo, con la cosa davanti a me, di fronte alla quale non posso che assumere l'atteggiamento della contemplazione, del silenzio ammirato, eccetera. Questa identificazione per Heidegger è inaccettabile; non perché la si possa svelare come un errore, a cui dovrebbe sostituirsi una visione più vera, ma sempre «oggettiva», di che cosa l'essere davvero è. Così saremmo ancora del tutto dentro la metafisica

dell'oggettività. Le ragioni per rifiutare la metafisica sono per Heidegger le stesse che valgono per molto pensiero di avanguardia, non solo filosofica ma anche letteraria e artistica, del primo Novecento (penso per tutti a Ernst Bloch e al suo Spirito dell'utopia, uscito nel 1918, che è una specie di summa della mentalità espressionistica dell'avanguardia): la metafisica dell'oggettività si conclude in un pensiero che identifica la verità dell'essere con la calcolabilità, misurabilità e in definitiva manipolabilità dell'oggetto della scienza-tecnica. Ora, in questa concezione dell'essere come oggetto misurabile e manipolabile si nascondono le basi per il mondo che Adorno chiamerà della «organizzazione totale», nel quale fatalmente anche il soggetto umano tenderà a divenire puro materiale, parte del generale ingranaggio della produzione e del consumo.

Muovendo da questa critica della metafisica - che, lo ripeto, non ha principalmente basi teoriche, ma etico-politiche (non si tratta di opporre alla visione dell'essere come oggetto una concezione più adeguata e vera, che sarebbe ancora oggettiva; ma di uscire da un orizzonte di pensiero che, alla fine, si mostra nemico della libertà e della storicità dell'esistere) - Heidegger costruisce una filosofia che si sforza di pensare l'essere in termini diversi da quelli della metafisica. Rispetto ad altri sviluppi che lo spirito dell'avanguardia primonovecentesca ha avuto nella filosofia del nostro secolo (il marxismo critico di Lukacs, la teoria critica della scuola di Francoforte, le varie correnti esistenzialistiche, eccetera), la posizione di Heidegger mi sembra la più radicale e conseguente - non dirò, ovviamente, la più «vera», almeno non nel senso della adeguatezza descrittiva a un oggetto, l'essere, dato davanti a noi.

Radicale e conseguente mi pare il pensiero di Heidegger rispetto all'esperienza che io ho fatto e faccio della

condizione umana nella tarda-modernità, un'esperienza di cui mi sembrano evidenti i caratteri nichilistici: la scienza parla di oggetti sempre meno confrontabili con quelli della esperienza quotidiana, per cui non so più bene che cosa devo chiamare «realtà» - quello che vedo e sento o quello che trovo descritto nei libri di fisica, di astrofisica; la tecnica e la produzione di merci configurano sempre più il mio mondo come un mondo artificiale, in cui anche i bisogni «naturali», essenziali, non si distinguono più da quelli indotti e manovrati dalla pubblicità, per cui anche qui non ho più alcun parametro per distinguere il reale dall'«inventato»; anche la storia, dopo la fine del colonialismo e la dissoluzione dei pregiudizi eurocentrici, non ha più un senso unitario, si è disgregata in una quantità di storie irriducibili a un filo conduttore unico.

Il nichilismo in cui Nietzsche e Heidegger vedono l'esito e, credo, il senso della storia dell'Occidente (Heidegger del resto insiste anche sull'etimo della parola Occidente: la terra dell'ocaso, del tramonto dell'essere) non appare, dal loro punto di vista, un erramento dello spirito umano da cui si potrebbe uscire con una correzione di rotta, con la scoperta che l'essere, in realtà, non è solo volontà di potenza ma è, anche e soprattutto, qualcosa d'altro.

Una «correzione» di questo genere, pensa Heidegger, non si sottrarrebbe alla trappola della mentalità oggettivistica. Chi e con quali strumenti potrebbe stabilire sperimentalmente che l'essere non è «prodotto», posizione, oggetto della volontà di potenza - visto che dovrebbe pur sempre stabilire questa verità con un procedimento scientificamente attendibile, con metodi, con strumenti e mediante calcoli? Dal punto di vista di Heidegger sono anche vani gli sforzi di ritrovare l'essere in qualche immediatezza vissuta, non ancora ingabbiata negli schemi del metodo

scientifico, che sfuggirebbe ai meccanismi dell'oggettivazione.

Naturalmente, queste posizioni alternative al nichilismo nietzscheano-heideggeriano meritano attenzione e andrebbero discusse più analiticamente (ho cercato di farlo altrove). Qui mi limito a dichiarare che la mia riflessione sul ritorno della religione muove dall'idea che Heidegger e Nietzsche abbiano ragione. E dalla constatazione che, forse, di là dalle motivazioni teoriche che pure mi sembrano persuasive, il mio preferire la «soluzione» heideggeriana dei problemi della filosofia di oggi è condizionato e ispirato, in profondità, dall'eredità cristiana.

Eredità cristiana e nichilismo

Parlo di eredità non solo perché, nella mia vicenda personale, l'adesione al messaggio cristiano è per l'appunto una cosa del passato che a un certo momento della mia vita si è rifatta presente attraverso la riflessione sui fatti e le trasformazioni teoriche di cui ho parlato fin qui. Credo che si debba parlare di eredità cristiana in un senso ben più vasto, che riguarda la nostra cultura in generale, la quale è diventata ciò che è anche e soprattutto perché intimamente «lavorata» e forgiata dal messaggio cristiano, o più in generale dalla rivelazione biblica (Antico e Nuovo Testamento).

Cerco di chiarire e semplificare: mi rendo conto che preferisco Nietzsche e Heidegger, in una certa specifica interpretazione del loro pensiero, rispetto ad altre proposte filosofiche con le quali sono venuto in contatto, anche (e forse soprattutto) perché le loro tesi mi sembrano in armonia con un sostrato religioso, specificamente cristiano, che è rimasto vivo in me e che si è rifatto presente anche perché, allontanandomene o mettendolo da parte (o credendo di far ciò), ho frequentato soprattutto i testi di questi autori e alla luce di essi ho vissuto e interpretato la mia condizione esistenziale nella società tardomoderna. Insomma: torno a pensare seriamente al cristianesimo perché mi sono costruito una filosofia ispirata a Nietzsche e Heidegger e alla luce di essa ho interpretato la mia esperienza nel mondo attuale; ma molto probabilmente mi sono costruito questa filosofia preferendo questi autori perché muovevo proprio da quella

eredità cristiana che adesso mi sembra di ritrovare ma che, in realtà, non ho mai davvero abbandonato.

Non insisterei tanto in queste analisi della «circolarità» (scandalosa, da un punto di vista logico?) della mia situazione se, proprio a partire da queste idee (ma, ancora, solo a partire da queste idee? altro circolo...), non ritenessi di aver scoperto che questo circolo è anche quello che caratterizza il rapporto del mio mondo, della tarda modernità, con l'eredità ebraico-cristiana.

Ma cerchiamo di procedere con ordine. Anzitutto, che rapporto ci può essere tra la mia personale eredità cristiana - il fatto che sono cresciuto come cattolico praticante, militante, per lo più anche fervente e impegnato nello sforzo di corrispondere agli insegnamenti di Gesù Cristo - e il nichilismo nietzscheano-heideggeriano?

Ricorderò qui che non è un caso che queste riflessioni abbiano trovato finalmente il coraggio di mettersi in forma, di diventare un testo, in occasione di un colloquio con Sergio Quinzio. Quinzio è stato uno degli autori (insieme a René Girard, di cui parlerò ancora) che più hanno pesato nel mio ritrovamento nichilista del cristianesimo, anche se il suo modo di intendere il nesso tra cristianesimo e nichilismo non coincide, alla fine, con il mio. Devo dire che là dove mi sembra che l'ispirazione cristiana si faccia più sentire nella mia lettura del pensiero heideggeriano è la sua caratterizzazione in senso «debolista». «Pensiero debole» è un'espressione che ho usato in un saggio dei primi anni Ottanta che è poi diventato il testo di apertura di una raccolta (con lo stesso titolo: Feltrinelli, 1983) curata insieme a Pier Aldo Rovatti, e ha finito per sembrare l'etichetta di una corrente, se non di una scuola, dai confini tuttora incerti e, soprattutto, niente affatto unita intorno a un nucleo di tesi caratteristiche. Per me, l'espressione - che avevo coniato

ispirandomi ad alcune pagine di un saggio di Carlo Augusto Viano, il quale fu poi uno dei più aspri e meno amichevoli critici del pensiero debole (5) - significa non tanto, o non principalmente, un'idea del pensiero più consapevole dei suoi limiti, che abbandona le pretese delle grandi visioni metafisiche globali, eccetera; ma soprattutto una teoria dell'indebolimento come carattere costitutivo dell'essere nell'epoca della fine della metafisica. Se infatti non si può proseguire la critica heideggeriana alla metafisica oggettivistica sostituendo a questa una concezione più adeguata dell'essere (ancora pensato, dunque, come oggetto), bisogna riuscire a pensare l'essere come non identificato, in nessun senso, con la presenza caratteristica dell'oggetto. Ma questo, come credo sia facile argomentare, implica anche che non si può considerare la storia del nichilismo solo come storia di un errore del pensiero: come se la metafisica - che identifica l'essere con l'oggetto e alla fine lo riduce a un prodotto della volontà di potenza - fosse qualcosa che riguarda appunto solo le idee degli uomini, e specificamente dei filosofi e scienziati occidentali, mentre l'essere sarebbe comunque qualcosa che se ne sta al di là di tutto ciò, nella sua oggettiva indipendenza. In breve (e, ancora una volta, devo rimandare per una discussione più dettagliata, e spero anche più convincente, ad altri miei lavori): se si vuole pensare l'essere in termini non metafisici bisogna pensare che la storia della metafisica è la storia dell'essere e non solo degli errori umani. Ma questo vuol dire che l'essere ha una vocazione nichilistica, che il ridursi, sottrarsi, indebolirsi è il tratto di esso che ci si dà nell'epoca della fine della metafisica e del divenire problematica dell'oggettività.

Qui, spero, si comincia a vedere un po' più chiaramente perché questa interpretazione del pensiero heideggeriano come «ontologia debole» o dell'indebolimento possa pensarsi

come un ritrovamento del cristianesimo e come un risultato del permanente agire della sua eredità. Non so bene a che punto esatto dell'itinerario, certo non in coincidenza immediata con la prima formulazione della interpretazione «debolista» di Heidegger nel 1979; può darsi anche solo, invece, in conseguenza di esperienze di dolore, malattia, morte di persone care alcuni anni dopo; ma più verosimilmente a partire dalla riflessione sull'opera di René Girard, che ho accostato leggendo dapprima *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (nella traduzione italiana uscita presso Adelphi nel 1983 e di cui scrissi una recensione per una rivista) - sta di fatto che, a un certo punto, mi sono trovato a pensare che la lettura debolista di Heidegger e l'idea che la storia dell'essere avesse come suo filo conduttore l'indebolimento delle strutture forti, della pretesa perentorietà del reale dato «là fuori» come un muro contro il quale si va a sbattere e che così si fa riconoscere come effettivamente reale (è un'immagine della realtà dell'essere, e in fondo della trascendenza di Dio, che ho sentito usare da Umberto Eco in un dibattito nel 1994), non fossero altro che la trascrizione della dottrina cristiana della incarnazione del figlio di Dio.

So bene che il termine «trascrizione», che qui uso per mancanza di un'altra parola, cela una quantità di problemi. E anzitutto: la trascrizione è la verità del testo originale, o solo una copia sbiadita che guadagnerebbe ad essere ristabilita nella sua redazione autentica? Dal discorso che segue, spero, risulterà anche meno oscuro il senso di questo rapporto tra filosofia (pensiero debole) e messaggio cristiano, che io riesco a pensare solo in termini di secolarizzazione e cioè, in fondo, in termini di indebolimento ossia di incarnazione...

Ma ha senso pensare la dottrina cristiana dell'incarnazione del figlio di Dio come annuncio di una

ontologia dell'indebolimento? E' qui che entra in gioco la mia lettura (che non necessariamente è fedele alla lettera del testo, sebbene abbia ragione di ritenere che l'autore, nelle linee generali, non la respinga) dell'opera di Girard. Che prima del libro *Delle cose nascoste...* aveva già pubblicato, tra l'altro, *La violenza e il sacro* (anch'esso tradotto in italiano presso Adelphi, 1980), un testo di antropologia filosofica, se vogliamo dir così per sottolineare che non si tratta di una antropologia culturale nel senso usuale del termine: una teoria sulle origini e i modi di sviluppo della civiltà umana fondata sulla tesi che ciò che dal punto di vista puramente naturale, umano, si chiama sacro è profondamente imparentato con la violenza.

Le società umane, dice press'a poco Girard, sono tenute insieme da un potente impulso, quello imitativo; ma questo impulso è anche la radice delle crisi che minacciano di dissolverle, quando il bisogno di imitare gli altri esplode nella volontà di appropriarsi delle cose dell'altro e dà luogo a una guerra di tutti contro tutti. A questo punto, un po' come negli stadi di calcio in cui l'ira dei tifosi tende a scaricarsi unanimemente sull'arbitro, la concordia si ristabilisce solo trovando un capro espiatorio contro cui orientare la violenza. Il capro espiatorio, poiché davvero funziona -producendo la fine della guerra e ristabilendo le basi della convivenza - viene investito di attributi sacri e diventa oggetto di culto, pur rimanendo fondamentalmente vittima sacrificale. Questi caratteri «naturali» del sacro si conservano anche nella Bibbia: la teologia cristiana perpetua il meccanismo vittimario concependo Gesù Cristo come la «vittima perfetta», che con il suo sacrificio di valore infinito, come infinita è la persona umano-divina di Gesù, soddisfa pienamente il bisogno di giustizia di Dio per il peccato di Adamo. Girard sostiene, con buone ragioni secondo me, che

questa lettura vittimaria della Scrittura è sbagliata. Gesù non si incarna per fornire al Padre una vittima adeguata alla sua ira; ma viene al mondo proprio per svelare e perciò anche liquidare il nesso tra violenza e sacro. Viene messo a morte perché una tale rivelazione risulta troppo intollerabile all'orecchio di un'umanità radicata nella tradizione violenta delle religioni sacrificali.

Che le chiese cristiane continuino a parlare di Gesù come vittima sacrificale attesta soltanto la sopravvivenza di potenti residui di religione naturale nel cuore stesso del cristianesimo. Del resto la rivelazione biblica, Antico e Nuovo Testamento, è anche un lungo processo educativo di Dio nei confronti dell'umanità, che procede verso una sempre più chiara presa di distanza dalla religione naturale, del sacrificio. Questo processo non è ancora compiuto, ed è questo il senso delle sopravvivenze vittimarie nella teologia cristiana.

Incarnazione e secolarizzazione

Quel che mi sembra decisivo in queste tesi di Girard (che, lo ripeto, sono molto più articolate e ricche di come appaiono qui; e soprattutto potrebbero forse leggersi in altro modo), oltre al non sempre esplicito riconoscimento che la pedagogia divina è ancora all'opera, cioè che la rivelazione non è del tutto compiuta, è l'idea dell'incarnazione come dissoluzione del sacro in quanto violento. Girard raccoglie qui anche l'eredità di molta teologia novecentesca, che ha insistito sulla radicale differenza tra fede cristiana e «religione», intesa quest'ultima nel senso della naturale propensione dell'uomo a pensarsi dipendente da un essere supremo - il quale, proprio perché risponde a questa propensione naturale, finisce per non essere null'altro che una proiezione dei desideri umani, offrendosi alla critica potentemente inaugurata da Feuerbach e poi proseguita da Marx.

Per procedere sulla via di un ritrovamento nichilistico del cristianesimo basta andare poco oltre Girard, ammettendo che il sacro naturale è violento non solo in quanto il meccanismo vittimario suppone una divinità assetata di vendetta, ma anche in quanto attribuisce a questa divinità tutti i caratteri di onnipotenza, assolutezza, eternità e «trascendenza» rispetto all'uomo che sono gli attributi assegnati a Dio dalle teologie naturali, anche quelle che si considerano preamboli della fede cristiana. Il Dio violento di Girard, insomma, è in questa prospettiva il Dio della

metafisica, quello che la metafisica ha chiamato anche lo ipsum esse subsistens, che riassume in sé in forma eminente tutti i caratteri dell'essere oggettivo come essa lo pensa. La dissoluzione della metafisica è anche la fine di questa immagine di Dio, la morte di Dio di cui ha parlato Nietzsche.

Ma la fine del Dio metafisico non prepara il ritrovamento del Dio cristiano solo in quanto sgombra il campo dai pregiudizi della religione naturale. Se la fine della metafisica ha il senso di svelare l'essere come caratterizzato da un'intima tendenza ad affermare la propria verità attraverso l'indebolimento, l'ontologia della debolezza non sarà solo una preparazione negativa per il ritorno della religione; questo è ciò che accade nelle filosofie della religione di impianto esistenzialistico, che oppongono alla teologia naturale - la quale pensa di dimostrare l'esistenza di Dio direttamente, come causa del mondo - una antropologia negativa, che dimostra l'esigenza di Dio (sempre il Dio onnipotente e assoluto della metafisica) a partire dalla problematicità irresolubile della condizione umana. L'incarnazione, e cioè l'abbassamento di Dio al livello dell'uomo, ciò che il Nuovo Testamento chiama la kenosis di Dio, (6) andrà interpretata come segno che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana.

Che cosa «guadagna» la filosofia, e anche il pensiero religioso cristiano, dal riconoscimento di questa vicinanza? Poiché qui ho deciso di avventurarmi in un discorso in prima persona, confesso che il chiarirsi di queste idee, sull'ontologia debole come «trascrizione» del messaggio cristiano, l'ho vissuto come un grande evento, come una sorta di «scoperta» decisiva. Credo anzitutto perché mi permetteva di ristabilire una continuità con la mia personale origine religiosa; sì,

come se mi permettesse un ritorno a casa -anche se ciò non significava, e non significa neanche ora, ritorno alla Chiesa cattolica, alla sua disciplina insieme minacciosa e rassicurante. Era come riannodare un insieme di fili di discorso che avevo lasciati in sospeso, e che ora sembravano ritrovare una coerenza e una continuità.

Ma non si tratta(va) solo di una soddisfazione psicologica.

Scoprire il nesso tra storia della rivelazione cristiana e storia del nichilismo vuol dire anche, né più né meno, confermare la validità del discorso heideggeriano sulla metafisica e la sua fine. E' stato detto di recente, peraltro da un pensatore amichevole verso di lui, Richard Rorty, che uno dei gravi limiti di Heidegger è quello di chiamare «storia dell'essere» una vicenda che si dipana attraverso non più di un centinaio di libri della tradizione occidentale, che costituiscono il canone della filosofia in cui Heidegger è cresciuto, e di cui egli farebbe bene a riconoscere i limiti e la casualità, riducendo le sue pretese e considerando la sua ontologia come la privata ricostruzione di una sua storia di famiglia. Già, ma se la storia dell'Occidente fosse davvero interpretabile (ragionevolmente interpretabile) come nichilismo, allora Heidegger non sarebbe solo l'autore di un romanzo sostanzialmente autobiografico. E della storia dell'Occidente non solo fa parte, ma costituisce anche una sorta di filo conduttore la storia della religione cristiana.

Ciò a cui la riflessione su Girard (e anche su Quinzio, con le sue analisi della storia della civiltà occidentale come prova del «fallimento» del cristianesimo, se duemila anni dopo Gesù abbiamo ancora potuto vedere l'Olocausto...) mi ha aperto la via è, in breve, una concezione della secolarizzazione caratteristica della storia dell'Occidente moderno come fatto interno al cristianesimo, legato

positivamente al senso del messaggio di Gesù; e una concezione della storia della modernità come indebolimento e dissoluzione dell'essere (della metafisica). Mi sono detto spesso, e me lo ripeto continuamente, che questo «ricomporsi» dei pezzi del mio personale puzzle filosofico-religioso è troppo bello per essere vero. Ma diffidare pregiudizialmente di ciò che appare ragionevole e persuasivo sarebbe ancora un modo di accettare acriticamente una concezione apocalittica, o almeno necessariamente frammentaria, dell'essere; una sorta di teologia negativa che si contenta di riconoscere che Dio non è nominabile adeguatamente da nessuno dei nomi che possiamo dargli. Dunque aspetto che, invece di obiettarmi solo che è troppo bello per essere vero (o, il che vale lo stesso, che la modernità o l'Occidente o la secolarizzazione sono termini troppo generali per valere, appunto, «oggettivamente»), chi non è d'accordo mi proponga un'altra ipotesi interpretativa più persuasiva.

La chiave di volta di tutto questo discorso è il termine «secolarizzazione». Con esso, come si sa, si indica il processo di «deriva» che slega la civiltà laica moderna dalle sue origini sacrali. Ma se il sacro naturale è quel meccanismo violento che Gesù è venuto a svelare e a smentire, è ben possibile che la secolarizzazione - che è anche perdita di autorità temporale da parte della Chiesa, autonomizzazione della ragione umana dalla dipendenza verso un Dio assoluto, giudice minaccioso, così trascendente rispetto alle nostre idee del bene e del male da sembrare un sovrano capriccioso e bizzarro - sia per l'appunto un effetto positivo dell'insegnamento di Gesù e non un modo di allontanarsene. Insomma: forse lo stesso Voltaire è un effetto positivo della cristianizzazione (autentica) dell'umanità, e non un blasfemo nemico di Cristo.

Non si tratta tuttavia di cercare implicazioni paradossali e pittoresche. Il senso «positivo» della secolarizzazione, cioè l'idea che la modernità laica si costituisca anche e soprattutto come prosecuzione e interpretazione de-sacralizzante del messaggio biblico è per esempio chiaramente riconoscibile negli studi di sociologia religiosa di Max Weber, di cui tutti ricordano la tesi sul capitalismo moderno come effetto dell'etica protestante; e, più in generale, l'idea che la razionalizzazione della società moderna sia impensabile fuori dalla prospettiva del monoteismo ebraico-cristiano.

In molti altri sensi - sempre legati all'idea di de-sacralizzazione del sacro violento, autoritario, assoluto della religiosità naturale - si può parlare della modernità come secolarizzazione: per esempio, la vicenda della trasformazione del potere statale da monarchia di diritto divino a monarchia costituzionale fino alle odierne democrazie rappresentative è facilmente descrivibile anche (se non soltanto) in termini di secolarizzazione.

Un altro autore a cui spesso mi sono riferito per parlare di secolarizzazione come essenza della modernità è Norbert Elias, le cui opere sono per lo più dirette a illustrare le trasformazioni moderne del potere nel senso di una formalizzazione che lo spoglia sempre più del carattere di assolutezza legato alla sovranità di una persona «sacra». In questo processo, tra l'altro, anche la soggettività moderna si secolarizza, nel senso che entrando in un sistema di relazioni sociali e di potere più complesso di quello del rapporto con una persona sovrana, deve anche necessariamente articolarsi secondo un sistema di mediazioni che rendono la soggettività meno perentoria e, si direbbe, la predispongono a diventare il soggetto della psicoanalisi. La quale, del resto, rappresenta anch'essa un potente fattore di secolarizzazione, nella misura in cui, per esempio, dissolve l'illusione della sacrale ultimità

della coscienza (la ferita al narcisismo dell'io, come l'ha chiamata Freud).

Si può osservare che estendendo la nozione di secolarizzazione a fenomeni tanto diversi si rischia di cadere nell'arbitrio. D'accordo.

E' per questo che mi sembra più adeguato parlare più in generale di indebolimento, considerando la secolarizzazione come un suo caso eminente. Il termine secolarizzazione resta però centrale, secondo me, perché sottolinea il significato religioso di tutto il processo. E' questo che intendo quando dico che l'ontologia debole è una trascrizione del messaggio cristiano. Se, come ho detto, ammetto che il fatto di preferire la lettura debolista di Heidegger ad altre prospettive filosofiche è una conseguenza della mia eredità cristiana, anche la visione della modernità come epoca finale della metafisica che da quella ontologia deriva potrà riconoscersi improntata decisamente in senso religioso, e la centralità del concetto di secolarizzazione esprimerà appunto questo riconoscimento. Ma poi, molto in generale, credo si possa ragionevolmente riconoscere che non solo l'economia capitalistica (come ha mostrato Weber), ma tutti i tratti principali della civiltà occidentale si strutturano in riferimento a quel testo base che è stato, per questa civiltà, la Scrittura ebraico-cristiana. Che la nostra civiltà non si professi più esplicitamente cristiana, e anzi si consideri per lo più una civiltà laica, scristianizzata, post-cristiana; e sia tuttavia, nelle sue radici, profondamente foggata da quella eredità - questa è la ragione per parlare di secolarizzazione «positiva» come tratto caratteristico della modernità.

Oltre la violenza della metafisica

Mettere in rapporto la secolarizzazione come tratto costitutivo della modernità con l'ontologia dell'indebolimento significa anche, oltre che proporre suggestivi sviluppi di filosofia della storia, conferire all'indebolimento e alla secolarizzazione il significato di un filo conduttore critico, con implicazioni valutative. Non perché siano tratti «oggettivi» dell'essere a cui si deve prestare assenso e ai quali bisogna conformarsi, come direbbe una posizione metafisica, o anche una metafisico-storicistica. Del resto, il discorso heideggeriano a cui fin dall'inizio ho dichiarato di rifarmi è nato proprio come reazione alle pretese dell'oggettività metafisica, e anche alle sue implicazioni etico-politiche. Abbiamo cercato di pensare l'essere fuori dalla metafisica dell'oggettività proprio per ragioni etiche; dunque, queste ragioni devono anche guidarci nella elaborazione delle conseguenze di una concezione non metafisica dell'essere come l'ontologia dell'indebolimento. In termini più chiari: l'eredità cristiana che ritorna nel pensiero debole è anche e soprattutto eredità del precetto cristiano della carità e del suo rifiuto della violenza. Sempre di nuovo «circoli»: dall'ontologia debole, come ora mostrerò, «deriva» un'etica della non violenza; ma all'ontologia debole, fin dalle sue origini nel discorso heideggeriano sui rischi della metafisica dell'oggettività, siamo condotti perché agisce in noi l'eredità cristiana del rifiuto della violenza...

Che la storia dell'essere abbia un senso «riduttivo»,

nichilistico, una tendenza ad affermare la verità dell'essere attraverso la riduzione dell'imponenza degli enti (siano essi l'autorità politica, il Dio minaccioso e bizzarro delle religioni naturali, la ultimità perentoria del soggetto moderno inteso come garanzia della verità...) lo riconosciamo solo perché siamo stati educati dalla tradizione cristiana a pensare Dio non come padrone ma come amico; a ritenere che le cose essenziali non sono rivelate ai sapienti, ma ai piccoli; a credere che chi non perde la sua anima non la salva... E via dicendo. Se ora dico che, pensando la storia dell'essere come guidata dal filo conduttore della riduzione delle strutture forti, sono orientato a un'etica della non-violenza, non sto cercando di legittimare «oggettivamente» certe massime d'azione in base al fatto che l'essere è strutturato in un certo modo; non faccio che riformulare in modo diverso un appello, una chiamata che mi parla dalla tradizione entro la quale mi trovo collocato e di cui, appunto, l'ontologia debole è (solo) una rischiosa interpretazione.

Se qualcuno (penso ancora a Rorty) mi dicesse che non ho bisogno di parlare della storia dell'essere per spiegare la preferenza per un mondo dove prevalgano la solidarietà e il rispetto degli altri piuttosto che la guerra di tutti contro tutti, potrei sempre obiettarli che è importante e utile, anche dal punto di vista dell'esercizio della solidarietà e del rispetto, rendersi conto delle radici di queste nostre preferenze; è dal rapporto esplicito con la sua provenienza che un'etica del rispetto e della solidarietà attinge ragionevolezza, precisione di contenuti, capacità di valere nel dialogo con gli altri.

Poiché non sto scrivendo un trattato filosofico, ma sto raccontando come e perché credo di aver ritrovato la religione anche attraverso il mio lavoro di studioso di filosofia, posso permettermi di lasciare qualche «buco» nel discorso, cioè qualche direzione problematica non sviluppata

fino in fondo. E' il caso di questa complicata relazione circolare tra eredità cristiana, ontologia debole, etica della non-violenza. Concluderò dunque brevemente, e provvisoriamente, su questo punto: è vero che «fondare» un'etica della non violenza su una ontologia dell'indebolimento può sembrare un ennesimo ritorno alla metafisica, secondo la quale la moralità coincideva con il riconoscimento e il rispetto di essenze, leggi naturali, eccetera. Ma se l'ontologia di cui si tratta parla dell'essere come qualcosa che costitutivamente si sottrae, e il cui sottrarsi si rivela anche nel fatto che il pensiero non può più considerarsi come rispecchiamento di strutture oggettive ma solo come rischiosa interpretazione di eredità, appelli, provenienze - allora questo rischio mi sembra del tutto immaginario, un puro fantasma «logico». E' come dire che anche la tesi dell'indebolimento è una filosofia della storia, che pretende di dire la verità (oggettiva) sull'essere; ma l'unico contenuto di questa filosofia della storia è per l'appunto la consumazione di ogni filosofia oggettiva della storia, e il paradosso mi sembra del tutto accettabile anche per una mentalità attenta a non ripetere gli errori della metafisica.

Mi rendo conto che tutto questo discorso può apparire sfuggente: circolarità tra ontologia dell'indebolimento ed eredità cristiana; paradossalità di una filosofia non metafisica che tuttavia crede di poter parlare ancora dell'essere e di una sua tendenza - tendenza peraltro a sfuggire a ogni rigorosa definizione, legge, regola, attraverso una consumazione indefinita di ogni struttura forte, impositiva. Tuttavia, è legittimo sospettare che il bisogno di «idee chiare e distinte» sia ancora un residuo metafisico e oggettivistico della nostra mentalità. Non sto chiedendo di accettare qualunque enunciato, per vago e contraddittorio che appaia. Cerco di

proporre argomenti che, sebbene non pretendano di valere come definitive descrizioni delle cose come sono, mi sembrano ragionevoli interpretazioni della nostra condizione, qui e ora. Il rigore del discorso post-metafisico è solo di questo tipo, cerca una persuasività che non pretende di valere da un punto di vista «universale» - cioè da nessun punto di vista; ma che sa di provenire e di rivolgersi a qualcuno che è nel processo, e che dunque non ne ha mai una visione neutrale, ma ne arrischia sempre solo una interpretazione. Una visione neutrale, in questo caso, non solo non è possibile; ma sarebbe letteralmente priva di senso: come pretendere di cavarsi gli occhi per vedere oggettivamente le cose.

Secolarizzazione: una fede purificata?

Dunque sono anche consapevole che il cristianesimo che così ritrovo - come eredità e come testo base di quella trascrizione che ne propone l'ontologia debole - è solo il cristianesimo come appare (a me; ma, penso, a «noi», a me e ai miei contemporanei) nell'epoca della fine della metafisica. Ma il cristianesimo, l'insegnamento di Gesù e la sua interpretazione dei profeti, non è qualcosa di definitivo, una dottrina insegnata autorevolmente una volta per tutte, che proprio come tale si offre alla nostra riscoperta? Uno dei sensi, o il senso principale, della centralità dell'idea di secolarizzazione come fatto «positivo» interno alla tradizione cristiana è proprio quello di negare questa oggettivistica immagine del ritorno. Secolarizzazione come fatto positivo significa che la dissoluzione delle strutture sacrali della società cristiana, il passaggio a un'etica dell'autonomia, alla laicità dello stato, a una meno rigida letteralità nella interpretazione dei dogmi e dei precetti, non va intesa come un venir meno o un congedo dal cristianesimo, ma come una più piena realizzazione della sua verità che è, ricordiamolo, la kenosis, l'abbassamento di Dio, la smentita dei tratti «naturali» della divinità.

Un esempio particolarmente evidente per chi conosce la storia italiana può essere quello della distruzione del potere temporale dei papi nell'Ottocento, che apparve dapprima come un sacrilegio degno di scomunica, ma venne riconosciuta più tardi, almeno dalle coscienze religiose più

avvertite e implicitamente accettata anche dalla gerarchia ecclesiastica, come una «liberazione» del nucleo più propriamente cristiano della Chiesa, come una più autentica affermazione della sua immagine essenziale. Lo stesso, forse, si potrebbe dire, sempre guardando alla storia recente italiana, della fine di quello che è stato chiamato (ma quasi nessuno ricorda più neanche la parola) il «collateralismo» della Chiesa nei confronti della Democrazia Cristiana: tra i fatti che hanno permesso la fine dell'anticlericalismo in Italia e che hanno preparato le nuove condizioni di ascolto dell'insegnamento della Chiesa cattolica c'è anche questa trasformazione, che è apparsa in un primo tempo come un abbandono, una perdita, un impoverimento della sensibilità religiosa sul piano politico. Ma questi sono solo esempi molto contingenti e banali. La letteratura teologica novecentesca è ricca di meditazioni sul significato di purificazione che la secolarizzazione ha per la fede cristiana, in quanto dissoluzione progressiva degli elementi di religiosità «naturale» a favore di un riconoscimento più schietto della essenza autentica della fede. E' vero che questo riconoscimento è spesso stato confuso con l'affermazione della assoluta trascendenza di Dio rispetto a ogni aspettativa umana nel senso della teologia dialettica (7) - cioè, secondo me, ancora in direzione di una immagine «naturalistica», assoluta, e minacciosa e bizzarra, del divino.

Perciò, nonostante le analogie, il senso in cui intendo qui la secolarizzazione come una via positiva di sviluppo del cristianesimo nella storia è diametralmente opposto a quello dei teologi dialettici: la secolarizzazione non ha per effetto di mettere in luce sempre più piena la trascendenza di Dio, purificando la fede da un troppo stretto rapporto con il tempo, le aspettative di perfezionamento umano, le illusioni circa un progressivo rischiarimento della ragione. E' invece

un modo in cui la kenosis, cominciata con l'incarnazione di Cristo- e già prima con il patto tra Dio e il «suo» popolo - continua a realizzarsi in termini sempre più netti, proseguendo l'opera di educazione dell'uomo al superamento della originaria essenza violenta del sacro e della stessa vita sociale.

La rivelazione continua

Non è affatto scandaloso, da questo punto di vista, pensare alla rivelazione biblica come a una storia che continua, nella quale siamo coinvolti e che, dunque, non si offre alla «riscoperta» di un nucleo di dottrina dato una volta per tutte e sempre uguale (e disponibile nell'insegnamento di una gerarchia sacerdotale autorizzata alla sua custodia). La rivelazione non rivela una verità-oggetto; parla di una salvezza in corso. Del resto lo si vede fin dal rapporto che Gesù stabilisce con i profeti dell'Antico Testamento: egli si presenta come l'interpretazione autentica delle profezie, anche se, al momento di lasciare i discepoli, promette loro di mandare lo Spirito di verità che continuerà a insegnare - dunque che proseguirà la storia della salvezza anche reinterprestando il contenuto delle sue dottrine.

Si comincia a vedere anche, da qui, in che senso l'autoritarismo della Chiesa cattolica, accentuato soprattutto negli atteggiamenti di alcuni pontefici come Wojtyla, sia legato alla metafisica: non solo a una metafisica determinata, quella che permea tutta la tradizione occidentale nella forma dell'aristotelismo ripensato da san Tommaso, ma alla metafisica nel senso heideggeriano, all'idea che ci sia una verità oggettiva dell'essere che una volta conosciuta (dalla ragione illuminata dalla fede) diventa anche la base stabile di un insegnamento dogmatico e soprattutto morale che pretende di fondarsi sulla natura eterna delle cose.

Storia della salvezza e storia dell'interpretazione sono

molto più strettamente legate di quanto l'ortodossia cattolica voglia ammettere. Non si tratta solo del fatto che per salvarsi occorre ascoltare, capire e applicare correttamente nella propria vita l'insegnamento evangelico. La salvezza si sviluppa nella storia anche attraverso una interpretazione sempre più «vera» delle scritture, sulla linea di quanto accade nel rapporto tra Gesù e l'Antico Testamento: «Udiste che fu detto... ma io vi dico...». E soprattutto:

«Non vi chiamo più servi, ma amici». Il filo conduttore dell'interpretazione che Gesù dà dell'Antico Testamento è il nuovo più intenso rapporto di carità fra Dio e l'umanità, e anche, di conseguenza, degli uomini fra loro. In questa luce - della salvezza come un evento che realizza sempre più pienamente la kenosis, l'abbassamento di Dio che, così, smentisce la sapienza del mondo, cioè i sogni metafisici della religione naturale che lo pensa come l'assoluto, onnipotente, trascendente; ossia come l'*ipsum esse* (*metaphysicum*) *subsistens* - la secolarizzazione, cioè la dissoluzione progressiva di ogni sacralità naturalistica, è l'essenza stessa del cristianesimo.

Cristianesimo e modernità

Una prima conseguenza del considerare la secolarizzazione come l'essenza stessa del cristianesimo sarà quella di trasformare la concezione cristiana della modernità, rafforzando anche una parallela trasformazione del punto di vista filosofico sulla civiltà moderna. Quest'ultimo, infatti, è stato dominato nel nostro secolo dagli sviluppi «apocalittici» della critica esistenzialistica primonovecentesca che, abbiamo visto, ispira anche gli inizi della polemica heideggeriana contro la metafisica. Si tratta per la filosofia di difendere la libertà, storicità, anche finitudine, dell'esistenza umana contro le conseguenze di una radicale estensione a tutte le sfere della vita della mentalità metafisica, cioè della scienza-tecnica. Ma proprio riflettendo sulle radici della mentalità metafisica, Heidegger scoprirà, nelle opere seguite alla cosiddetta «svolta» del suo pensiero, che quella soggettività umana che si vuol difendere contro l'organizzazione totale, preparata e promossa dalla scienza-tecnica è profondamente complice della metafisica, in quanto crede di poter far valere i propri diritti in nome di una essenza stabile, ancora una volta «oggettiva», che è solo un altro aspetto del mondo delle essenze da cui proviene l'oggettivismo tecno-scientifico. Il soggetto umano, umanistico, che si tratterebbe di preservare dagli effetti nefasti della organizzazione totale è solo, dice Heidegger, il «soggetto dell'oggetto» - noi potremmo dire: il soggetto cristiano-borghese che ha costruito il mondo della volontà di

potenza e che ora si ritrae spaventato di fronte alle conseguenze della propria azione. (8)

L'inimicizia della filosofia di origine esistenzialistica verso il mondo tecno-scientifico, insomma, è ispirata da una idea dell'essenza umana da difendere che non può più valere una volta riconosciuta, proprio in nome della libertà e della storicità dell'esistenza, la necessità di uscire dalla metafisica. In base a queste riflessioni, mentre molto pensiero critico novecentesco resta legato a una visione demonizzante della società tecnologica, Heidegger (almeno in certe rare pagine della sua opera (9)) riconosce che proprio anche attraverso la dissoluzione del soggetto che accade in questa società è possibile che si prepari l'uscita dalla metafisica.

Possiamo tradurre tutto, sommariamente, così: il pensiero «umanistico» primonovecentesco si è preoccupato giustamente di opporsi all'incipiente organizzazione totale della società che si profilava come effetto del dominio della scienza-tecnica; proprio in nome di questa esigenza, Heidegger ha criticato l'oggettivismo della metafisica e riconosciuto il suo esito nichilistico. La critica della metafisica, però, ha condotto Heidegger anche a riconoscere la profonda complicità del «soggetto moderno» (per esempio, per intenderci, l'individuo proprietario o anche il soggetto che crede alla sua coscienza come ultima istanza di verità e di valore) con la metafisica oggettivistica. Questo riconoscimento apre Heidegger a considerare le trasformazioni sociali che sembrano minacciare la soggettività moderna come possibili (sottolineiamo) chances di emancipazione dalla metafisica. In concreto, questo vuol dire domandarsi se quella certa dissoluzione dell'individualità che si attua nella società di massa, e soprattutto nella nostra società della comunicazione generalizzata, non sia anche una occasione di «salvezza», nel

senso del motto evangelico: chi non perde la sua anima non la salverà.

Torniamo così alla secolarizzazione come essenza della modernità e dello stesso cristianesimo. La minaccia della società tecno-scientifica contro il soggetto è ciò che dal punto di vista religioso viene visto come la dissoluzione dei valori sacrali da parte di un mondo sempre più materialistico, consumista, babelico, nel quale per esempio si incrociano e convivono diversi sistemi di valori che sembrano rendere impossibile una «vera» moralità, e dove il gioco delle interpretazioni (ancora una volta, nella Babele dei mass media, per esempio) sembra rendere impossibile ogni accesso alla verità. Anche a tutto questo si applica il nome di secolarizzazione; e, dal punto di vista dell'ipotesi che difendo qui, proprio a tutta questa esperienza di «dissoluzione», o anche, possiamo dire, di indebolimento di strutture forti, va riconosciuto il carattere della kenosis nella quale si attua la storia della salvezza.

Certo, qui l'idea è presentata in termini volutamente scandalosi e provocatori. Necessari, secondo me, per scuotere l'abitudine, sia religiosa sia filosofica, a dare per scontato che la modernizzazione minaccia i valori, l'autenticità, la libertà, eccetera. E, per quanto riguarda specificamente il cristianesimo e soprattutto il cattolicesimo romano, se ne capisce il significato e l'importanza se si pensa che molti dei contrasti che hanno caratterizzato la vita della Chiesa nella modernità - ma forse da molto prima - si sono sviluppati intorno al problema della difesa della dottrina autentica che è sempre quella più antica; e, più in concreto, della difesa di aspetti della dottrina e della pratica che, palesemente, rispecchiavano il legame con la cultura di un certo mondo storico, considerata erroneamente come l'unica conforme all'insegnamento evangelico. Le vicende dell'opposizione

della Chiesa alla democrazia moderna, per non risalire alle questioni legate alla condanna di Galileo, mostrano chiaramente che il problema ricorrente nella storia della Chiesa è questa assolutizzazione di certi orizzonti storici contingenti che si pretende siano invece inseparabili dalla verità della rivelazione.

Si può ricordare che Wilhelm Dilthey (in un libro che, tra l'altro, certamente Heidegger conosceva e che ha probabilmente influenzato la sua visione della storia della filosofia) ha suggerito che la tendenza della Chiesa a «frintendere» il senso della rivelazione a causa dei legami con una certa realtà storica determinata nasce con l'azione di supplenza che il cristianesimo delle origini si trovò a dover esercitare nel mondo tardo antico alla caduta dell'impero romano, quando nel vuoto di istituzioni civili le uniche autorità capaci di assicurare le basi minime della convivenza erano il papa e i vescovi. (10) Ma, di nuovo, la nozione di secolarizzazione che difendo qui non significa che la Chiesa debba procedere verso una sempre più netta separazione della sua dottrina dal coinvolgimento con la storia - questa, come ho detto sopra, mi pare la via che segue una certa teologia dialettica, e in genere ogni teologia che, ancora metafisicamente, intende l'esperienza religiosa autentica come incontro con una trascendenza totalmente altra tanto da risultare incomprensibile, paradossale, «assurda». Proprio all'opposto, se la secolarizzazione, e cioè la trasformazione «riduttiva» del sacro metafisico-naturale in virtù del rapporto di amicizia che Dio decide di instaurare con l'uomo e che è il senso dell'incarnazione di Gesù, è l'essenza della storia della salvezza, ciò che si deve opporre all'indebito legame della dottrina cristiana con questa o quella realtà storica determinata è la disponibilità più totale a leggere «i segni dei tempi», dunque a identificarsi sempre di nuovo con la storia

riconoscendo francamente la propria stessa storicità. Ripeto: questo è ciò che fa Gesù nella sua lettura e «realizzazione» (storica anch'essa) delle profezie del Vecchio Testamento.

Demitizzazione contro paradosso: il senso della kenosis

Non diventerà anche più «facile», su questa base, accostarsi dal punto di vista della ragione «moderna» - generalmente considerata nemica della fede - ai contenuti della rivelazione cristiana? Come si sa, uno dei termini più popolari in certa teologia del Novecento - non tanto nella teologia cattolica, ovviamente, almeno in quella «ufficiale» - è stato quello di «demitizzazione». Non intendo qui riprenderlo nel suo senso originario e seguirne la storia nei decenni recenti. (11) Ma certo è fin troppo ovvio che, sia sul piano dei dogmi sia su quello della morale, ciò che sempre di nuovo ostacola l'adesione al cristianesimo o, come si dice, la «scelta di fede», da parte dell'uomo moderno medio, è proprio l'apparenza «scandalosa» di molte dottrine e di molte posizioni morali. Proprio di una buona dose di demitizzazione, di eliminazione del mito, sembra aver bisogno il testo evangelico per parlare sensatamente all'uomo mediamente colto di oggi. So bene che molto spesso la fede cristiana è stata presentata - anche con buone ragioni «testuali» (certi passi di san Paolo sullo scandalo di Cristo; ma era scandalo per i giudei, forse, perché non restaurava il regno di Israele...) - come essenzialmente scandalosa, paradossale, tale da esigere un «salto».

Ma ho il sospetto - credo fondato - che tutta questa retorica sia profondamente legata a una concezione ancora metafisico-naturalistica di Dio, come ho già accennato:

l'unico grande paradosso e scandalo della rivelazione cristiana è, per l'appunto, l'incarnazione di Dio, la kenosis, e cioè la messa fuori gioco di tutti quei caratteri trascendenti, incomprensibili, misteriosi e credo anche bizzarri che invece commuovono tanto i teorici del salto nella fede. In nome del quale, poi, è facile far passare anche la difesa dell'autoritarismo della Chiesa e di tante sue posizioni dogmatiche e morali legate all'assolutizzazione di dottrine e situazioni storicamente contingenti e per lo più di fatto superate. Dovremmo tutti rivendicare il diritto a non essere allontanati dalla verità del Vangelo in nome di un sacrificio della ragione richiesto solo da una concezione naturalistica, umana troppo umana, e in definitiva non cristiana, della trascendenza di Dio.

Ma sto cercando di sostituire un cristianesimo troppo facile a quello, severo e paradossale, che viene proposto dai difensori del «salto»? Direi che cerco solo di attenermi più fedelmente di loro alla paradossale affermazione di Gesù secondo cui non dobbiamo più considerarci servi di Dio, ma suoi amici. Non dunque un cristianesimo facile, ma semmai amichevole, proprio come Cristo stesso ce lo ha predicato.

Demitizzare la morale

Qui forse cade opportuna una parentesi che ha da fare con un paradossale aspetto dell'odierno «ritorno» della religione, e specificamente del cristianesimo, nella nostra società. Per le ragioni che ho cercato di dipanare all'inizio, e forse per molte altre che mi sfuggono, oggi l'insegnamento della Chiesa cattolica, in paesi come l'Italia, ma non solo, tende ad essere ascoltato con più attenzione e rispetto; e molti «valori cristiani» sembrano più popolari di un tempo: c'è una generale riprovazione del razzismo, dilaga (anche talvolta con aspetti di stucchevole retorica che lo rendono grottesco) un umanitarismo che rifiuta l'idea della guerra, che si commuove per la miseria del terzo mondo, che invoca la pace e la solidarietà. Naturalmente, è fin troppo chiaro che tutto ciò non significa affatto che, nella pratica, il nostro mondo sia molto migliore di quello del passato; ma vuol dire comunque qualcosa: almeno, per tornare alla specifica realtà italiana e occidentale, che è finito l'anticlericalismo «moderno» fondato sulla sicurezza di sé di una ragione scienziata e storicista che non vedeva limiti alla propria sempre più completa affermazione.

In questa atmosfera, la predicazione della Chiesa cattolica, duramente attestata a difendere una morale familiare e sessuale che neanche i cattolici praticanti prendono più davvero sul serio, sembra giustificarsi, più che con ragioni dottrinali (che spesso appaiono addirittura risibili, là dove per esempio sembrano identificare la

masturbazione con il genocidio), con il bisogno di difendere una certa immagine del «vero credente», che deve distinguersi dai cristiani tiepidi proprio attraverso l'esercizio di virtù non richieste da nessuna morale ragionevole, ma utili per rafforzare la compattezza della Chiesa concepita quasi come un esercito in cui non devono essere ammessi soldati poco risoluti. Ciò che sto cercando di dire è che l'insistenza del papa attuale su certi aspetti indifendibili della morale sessuale cattolica (si pensi soltanto al divieto dell'uso del profilattico in tempi di Aids) non pare tanto motivata da ragioni fondamentali (nemmeno assumendo come base la metafisica naturalistica ed essenzialista che il papa predilige), ma dal proposito di evitare qualunque impressione di un indebolimento della dottrina e della morale cristiana. Il cristianesimo, insomma, deve guardarsi dall'assumere un'immagine troppo amichevole nei confronti dell'uomo, delle sue passioni anche legittimamente vissute, delle stesse esigenze della vita sul pianeta (penso ovviamente al divieto di ogni limitazione delle nascite in tempi di esplosione demografica).

La «facilitazione» della fede che può derivare dall'idea di secolarizzazione come essenza stessa del messaggio cristiano di salvezza non si riduce però tutta ad alleggerire la morale. Ciò che è inutilmente scandaloso nel messaggio cristiano non è solo o anzitutto qualche aspetto particolarmente «scomodo» della morale ecclesiastica - come con preteso realismo si tende a pensare. Del resto oggi, a parte i documenti ufficiali del magistero, la pratica pastorale è molto meno centrata sulle questioni della morale sessuale. La stessa centralità del sesso nella vita - quella centralità per cui ancora oggi nel linguaggio corrente immoralità equivale a eccesso e disordine del comportamento sessuale - sembra stia ormai scomparendo sotto i colpi, forse anch'essi providenziali,

della pornografia dilagante. Ci si può persino chiedere, seguendo la linea dell'ultima opera di Michel Foucault, se la stessa psicoanalisi, così concentrata sulla sessualità, non sia un fenomeno datato, cresciuta in un'età di moralismo sessuofobo e comunque ossessionata dal sesso che, nella modernità, ha finito per diventare l'ultimo santuario della coscienza individuale, forse anche a causa della sempre più intensa pianificazione e livellamento di tutti gli altri aspetti della vita che non sfuggono più al generale processo di razionalizzazione. Ma anche questo è uno sviluppo che qui può essere solo accennato; quel che mi pare da prendere in considerazione è l'ipotesi che anche il ruolo della sessualità nella vita individuale e sociale sia coinvolto nel processo di secolarizzazione. Non solo o principalmente in quanto, con l'indebolirsi della morale religiosa tradizionale, il sesso diventa più libero; ma soprattutto in quanto tende a perdere quell'aura sacrale - paradiso e inferno del borghese ottocentesco - che ha conservato anche nella psicoanalisi.

Demitizzare i dogmi

Non solo è (o: deve essere) oggetto di secolarizzazione, dunque, la morale religiosa tradizionale; anche la generale visione cristiana di Dio e dell'uomo può affrontare tranquillamente un processo di demitizzazione senza timore di sfigurarsi e di perdere l'essenziale, se è vero che è tutto l'insieme del rapporto di Dio con il mondo a dover esser guardato dal punto di vista della kenosis, e dunque della riduzione, dell'indebolimento, della smentita di ciò che la mentalità religiosa naturale credeva di dover pensare della divinità. Non dovremmo più sentire nelle prediche domenicali l'espressione, favorita da certi parroci colti, «quello sciagurato di Kant» (un nome che del resto a molti fedeli non dice assolutamente niente), per via del fatto che con la sua critica della ragione ha reso impossibili, o almeno filosoficamente molto dubbie, le tradizionali prove dell'esistenza di Dio come causa del mondo. Davvero è impossibile ascoltare l'insegnamento di Gesù se non si ammette che Dio sia, dimostrabilmente, la causa dell'esistenza del mondo fisico? Certo, la Bibbia chiama Dio creatore e Padre. Ma se è per questo lo chiama anche pastore; e gli attribuisce anche tanti atteggiamenti da Dio «guerriero», e gli fa condividere l'odio di Israele per i nemici, che talvolta Egli comanda di sterminare.

Il lettore si aspetterà adesso che io sviluppi questo discorso sulle «assurdità» del testo biblico e anche dell'insegnamento tradizionale della Chiesa. Ma a parte ogni

altra considerazione (mia incompetenza esegetica; e varie altre ragioni della difficoltà di una simile impresa - del resto già abbondantemente sviluppata dalla critica razionalistica e illuministica della Scrittura...), un simile proposito potrebbe essere ispirato solo dall'idea che si possa compiere una volta per tutte, e dal punto di vista della ragione come criterio del vero, una demitizzazione del cristianesimo, anche se non per distruggerlo come hanno voluto fare i tanti critici razionalisti, ma solo per riportarlo al suo nocciolo ineliminabile di verità. Ma la verità del cristianesimo è solo quella che di volta in volta si produce attraverso le «autenticazioni» che avvengono in dialogo con la storia, e con l'assistenza dello Spirito, come ha insegnato Gesù. Possiamo pensare che la Chiesa del Seicento ha sbagliato condannando Galileo; ma lo pensiamo legittimamente solo dal nostro punto di vista storicamente situato, in virtù di ciò che nel frattempo è accaduto e che abbiamo imparato. Non dal punto di vista della verità eterna -della Scrittura o anche solo della «Scienza». Non possiamo dunque nemmeno immaginare l'impresa di demitizzare il messaggio cristiano in modo definitivo; forse questo è un altro dei sensi del rapporto strettissimo tra fede e opere di cui parla spesso la Bibbia; è solo nella storia della salvezza, la quale procede attraverso epoche e momenti diversi lungo una linea guidata dalla Provvidenza (e dunque secondo un ritmo che ha il senso di un progresso verso la maturità e la fine dei tempi), che lo stesso significato del messaggio evangelico si chiarisce o meglio acquista sensi sempre meno compromessi con la religiosità naturalistica del sacro come violenza.

Ciò che sappiamo, dunque, e che ci si fa chiaro con l'idea di secolarizzazione come tratto essenziale della storia della salvezza, è che non possiamo e soprattutto non dobbiamo lasciarci allontanare dall'insegnamento di Cristo a causa di pregiudizi metafisici, siano essi quelli coltivati dalla

mentalità scientifica o storicistica che lo ritengono «logicamente» inaccettabile, siano quelli dell'autoritarismo ecclesiastico che fissano una volta per tutte il senso della rivelazione nella forma di miti irrazionali ai quali dovremmo aderire in nome dell'assoluta - metafisica e violenta - trascendenza di Dio. La religiosità moderna - la sola che ci sia data come vocazione, se vogliamo che sia autentica - non può prescindere, per questo, da uno degli originari insegnamenti di Lutero, l'idea del «libero esame» della Scrittura. Benché, come dirò fra poco, questo esame non possa metter da parte il legame con la comunità della Chiesa (che non è però identica con l'autorità ecclesiastica), è vero che non possiamo (più) immaginare la salvezza come ascolto e applicazione di un messaggio che non abbisognerebbe di interpretazione. L'attualità dell'ermeneutica, che con buone ragioni si pensa come la filosofia della modernità, (12) significa, dal punto di vista dell'esperienza religiosa, che per noi, forse molto più che in ogni altra epoca del passato della cristianità, la salvezza passa attraverso l'interpretazione; non solo occorre capire il testo evangelico per applicarlo praticamente alla nostra vita, ma prima e più in generale di ogni «messa in pratica» questa comprensione si identifica con la stessa storia della (nostra) salvezza, e l'interpretazione personale della Scrittura è il primo imperativo che la Scrittura stessa ci propone.

Che cosa ritrovo, dunque, se e quando - mosso a ciò da certe conclusioni raggiunte sul piano filosofico, ma anche da un insieme di motivazioni «culturali» che condivido con il mio mondo, e soprattutto da una eredità che non ha cessato di operare in me - ritrovo il cristianesimo? Non sono certo messo di fronte a un patrimonio di dottrine e di precetti chiaramente definiti, che risolverebbero tutti i miei dubbi e mi indicherebbero chiaramente che cosa fare. E' vero che è

con questa apparenza che la dottrina cristiana, predicata a me dalla Chiesa cattolica, tende a presentarmisi; sicché se non la ritrovo così sarebbe perché, in fondo, non voglio ritrovarla nella sua verità. Ma questo cristianesimo dogmatico e disciplinare non ha nulla da fare con quello che io o i miei contemporanei «ritroviamo»; non è in questa forma che l'insegnamento di Gesù si mostra capace di richiamarci e di parlarci. E' solo colpa nostra, o questo fatto non dovrebbe anche far riflettere coloro che si ritengono i depositari della verità della fede e della missione di predicarla al mondo? Il cristianesimo che io ritrovo, o che noi mezzo credenti di oggi ritroviamo, include certo anche la Chiesa ufficiale; ma solo come parte di un evento più complesso, che comprende anche la questione della reinterpretazione continua del messaggio biblico.

Più in chiaro: ciò che io ritrovo è una dottrina che ha la sua chiave di volta nella kenosis di Dio e dunque nella salvezza intesa come dissoluzione del sacro naturale-violento; questa dottrina mi è trasmessa da una istituzione che, tuttavia, per ciò che riesco a capirne, tende a mettere in secondo piano proprio questo nocciolo kenotico e secolarizzante, ma non al punto da non lasciarlo trasparire (soprattutto nella concreta esperienza religiosa dei credenti) e da sottrarsi al giudizio che, in nome di esso, si dà sull'istituzione stessa. E' per questo che insisto tanto sul «non lasciarsi allontanare dall'insegnamento di Cristo» a causa dello scandalo per l'insegnamento ufficiale della Chiesa. So bene, me lo hanno ripetuto tanti confessori e direttori di coscienza, che non bisogna lasciarsi scandalizzare dalla Chiesa, o che anche questo scandalo è una prova a cui Dio (ma non sarà sempre il Dio paradossale, capriccioso e imprevedibile, della religione naturale?) mi sottopone per accertare la purezza della mia fede. Posso ben accettare che

occorre che gli scandali accadano. Ma il loro senso, in questo caso, è appunto quello di farmi avvertito della necessità di una interpretazione personale della Scrittura, senza la quale Gesù e la salvezza mi rimarrebbero inaccessibili.

Secolarizzazione: il limite della carità

C'è come uno strano movimento di ricerca e delusione nell'atteggiamento di molti oggi verso la Chiesa: si ritrova (l'interesse per) il cristianesimo e ci si volge ad ascoltare l'insegnamento del Papa e dei vescovi; ma ben presto ci si allontana di nuovo perché questo insegnamento non dice «parole di vita eterna», crede di adempiere alla propria missione riproponendo una visione rigida, e teoricamente ormai insostenibile, della natura dell'uomo e della morale che ne deriverebbe. In termini più vicini alla mia esperienza di studioso di filosofia: il ritrovamento del cristianesimo è reso possibile dalla dissoluzione della metafisica -cioè dalla fine delle filosofie oggettivistiche, dogmatiche, e anche delle pretese di una cultura, quella europea, che credeva di aver scoperto e realizzato la vera «natura» dell'uomo; a chi ritrova il cristianesimo a partire da queste esperienze - che, ripetiamolo, non sono solo dei filosofi, ma di chiunque viva nella realtà pluralista delle società tardo-industriali - non si può proporre una dottrina metafisicamente ingessata, capace solo di corrispondere, ma con quali danni, agli impulsi reattivi, regressivi, che stanno alla base dei tanti fondamentalismi in mezzo a cui viviamo.

Il cristianesimo ritrovato come dottrina della salvezza, e cioè della kenosis e della secolarizzazione, non è dunque un patrimonio di dottrine definite una volta per tutte, a cui rivolgersi per trovare finalmente un terreno solido nel mare

di incertezza e nella Babele di linguaggi del mondo post-metafisico; fornisce però un principio critico sufficientemente netto per orientarsi sia nei confronti di questo mondo sia, anzitutto, nei confronti della Chiesa, sia infine nei confronti dello stesso processo di secolarizzazione. Il principio critico si chiarisce se si cerca di rispondere alla domanda su quale sia il «limite» della secolarizzazione. La kenosis non può pensarsi infatti come indefinita negazione di Dio, né giustificare qualunque interpretazione della Sacra Scrittura.

Di nuovo occorre qui rifarsi al parallelismo tra teologia della secolarizzazione e ontologia dell'indebolimento. Nel caso di quest'ultima, il lungo addio alle strutture forti dell'essere può essere concepito solo come un indefinito processo di consumazione e dissoluzione di queste strutture, che non dà luogo, in conclusione, a un esito nel «nulla pienamente realizzato» (già l'espressione rivela la contraddittorietà dell'idea). Anche il nulla «finalmente» raggiunto in conclusione della storia del nichilismo sarebbe una presenza oggettiva dispiegata come tale. Il nichilismo può essere solo una storia (anche quando Nietzsche parla di nichilismo compiuto intende solo il nichilismo vissuto non più, reattivamente, come perdita e lamento per la fine della metafisica, ma come chance di una nuova posizione dell'uomo nei confronti dell'essere). E' solo un motivo logico - la contraddittorietà di pensare il nulla come sola presenza metafisica dispiegata alla fine del processo, al posto dell'essere - che impone di concepire il nichilismo come una storia infinita? O dobbiamo ritenere che sia proprio l'ispirazione cristiana che agisce nella filosofia (in questa filosofia) a orientare il pensiero in questo senso? E' una domanda che si è già presentata varie volte in queste pagine, e a cui non credo si possa dare una risposta. Almeno non nel senso che, una volta riconosciuta la parentela o la vera e

propria dipendenza dell'ontologia debole dal messaggio cristiano, si dovrebbe risalire alla vera origine: per esempio, ammettere che qui si sta solo «spacciando» per filosofia un discorso teologico, che appartiene a un altro «genere» e ha altre regole, e non può pretendere di valere come insieme di enunciati filosofici. Il rapporto della filosofia - di questa filosofia - con la teologia cristiana viene riconosciuto nel quadro di una concezione della secolarizzazione che, in qualche modo, prevede appunto una simile «trascrizione» filosofica del messaggio biblico; ma non considera la trascrizione un equivoco, un mascheramento, una apparenza che si tratti di dissipare per trovare la verità originaria; bensì come una interpretazione, legittimata dalla dottrina dell'incarnazione di Dio...

Se si formula l'idea del nichilismo come storia infinita nei termini del «testo» religioso che, possiamo ammettere, ne sta alla base e la ispira, questo ci parlerà della kenosis come diretta, e dunque anche limitata e fornita di senso, dall'amore di Dio. «Dilige, et quod vis fac», un precetto che si trova nell'opera di sant'Agostino (13) esprime bene il solo criterio in base a cui si deve guardare alla secolarizzazione. Mi è capitato altrove di notare come lo stesso termine «carità» abbia ritrovato di recente, in modo imprevisto ma non per ciò meno significativo, una cittadinanza nella filosofia. (14) Ma a parte questo - che potrebbe essere un altro sintomo di ritorno del cristianesimo - e di là da ogni sentimentale preferenza per l'amore piuttosto che per la giustizia, la severità, la maestà di Dio, è abbastanza chiaro che tutto il Nuovo Testamento orienta al riconoscimento di questo unico supremo criterio.

L'interpretazione che Gesù Cristo dà delle profezie del Vecchio Testamento, anzi quella interpretazione di queste profezie che egli stesso è, ne svela il vero senso che, alla fine,

è uno solo: l'amore di Dio per le sue creature. E questo senso «ultimo», però, proprio per il fatto di essere la caritas, non è mai davvero ultimo, non ha la perentorietà del principio metafisico oltre il quale non si va e di fronte al quale cessa ogni domandare. L'infinità mai terminabile del corso del nichilismo è forse motivata solo dal fatto che l'amore come senso «ultimo» della rivelazione non ha alcuna vera ultimità; e d'altra parte la ragione per cui la filosofia, alla fine dell'epoca della metafisica, scopre di non poter più credere al fondamento, alla causa prima oggettivamente data davanti agli occhi della mente, è che si è accorta (essendo stata educata a ciò anche, o proprio, dalla tradizione cristiana) della violenza implicita in ogni ultimità, in ogni principio primo che metterebbe a tacere qualunque ulteriore domandare. (15)

Illuminismo ritrovato

Come si vede, sto solo cercando di dispiegare e articolare in maniera comprensibile, e spero anche persuasiva, il significato che per me ha avuto la «scoperta» del nesso tra ontologia debole e idea della secolarizzazione come senso positivo della rivelazione cristiana. Non solo questa scoperta mi fornisce un punto di vista unitario dal quale guardare all'epoca in cui vivo, alla storia della modernità e al senso della razionalizzazione sociale, della tecnologia, eccetera; ma riapre anche la via a dialogare con la tradizione cristiana, alla quale non ho mai cessato di appartenere (come del resto il mondo moderno dentro cui vivo), ma di cui non riuscivo più a capire il senso, sviato (scandalizzato, alla lettera: ostacolato da pietre di inciampo) a causa della rigidità metafisica sia della mentalità filosofica moderna sia della chiusura dogmatico-disciplinare della Chiesa.

In particolare, poiché qui è della questione religiosa che intendo parlare, l'idea di secolarizzazione come deriva indefinita limitata solo dal principio della carità mi permette di uscire dall'impasse in cui si è sempre trovata la coscienza moderna posta di fronte alla rivelazione cristiana: l'impossibilità di aderire a una dottrina che appare troppo duramente in contrasto con le «conquiste» della ragione illuminata, troppo impastata di miti che richiedono imperiosamente di essere smascherati. Se mi sforzo di capire seriamente il senso della kenosis, seguendo anche gli esiti

della critica filosofica della mentalità metafisica, mi rendo conto che lo smascheratore è Cristo stesso, (16) e che lo smascheramento che egli inaugura (o di cui mostra finalmente il vero senso, poiché la kenosis comincia con la stessa creazione e con l'Antico Testamento) è il significato stesso della storia della salvezza. Credere in essa non vorrà dire allora accettare alla lettera tutto ciò che è scritto nel Vangelo e nell'insegnamento dogmatico della Chiesa, ma sforzarsi di capire, anzitutto, che senso hanno i testi evangelici per me, qui, adesso; in altre parole, leggere i segni dei tempi, senza alcuna riserva che non sia il comandamento dell'amore - questo sì non secolarizzabile, ma proprio perché, se vogliamo, è un comando «formale», quasi come l'imperativo categorico kantiano; non comanda qualcosa di determinato una volta per tutte, ma applicazioni che si devono «inventare» in dialogo con le situazioni specifiche alla luce di ciò che la scrittura sacra ha «rivelato».

Ma lo smascheramento che la ragione moderna ha creduto di dover esercitare nei confronti della rivelazione non sarà proprio, anzitutto, rivolto contro la stessa idea di rivelazione, cioè di un intervento divino nella storia? E contro l'idea di creazione, di dipendenza dell'uomo dalla divinità, eccetera? Come farò a conciliare il ritrovamento del cristianesimo, anche mediante l'idea di kenosis come secolarizzazione, con questo smascheramento radicale? Su questo ho solo due risposte, che non mi paiono logicamente definitive, ma sufficientemente persuasive. Primo: nella stessa teologia del nostro secolo, per quanto ne so, certi aspetti essenziali dello smascheramento moderno sono stati accolti come aspetti della «autenticazione» secolarizzante della fede. Penso all'idea di un cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer, che secondo lui dovrebbe volgersi a Dio non più come al supremo deus ex machina risolutore di tutti

i problemi e conflitti; e anche alle tante posizioni che soprattutto in considerazione dell'Olocausto degli ebrei sotto il nazismo, hanno cominciato a riflettere sulla pensabilità di un Dio non onnipotente, ma in lotta, insieme all'uomo, per il trionfo del bene.

Voglio dire, con questi esempi - ai quali forse si potrebbe cercare di avvicinarne altri, anche più persuasivi - che se si ragiona prescindendo dai pregiudizi metafisici (che credono di poter stabilire una volta per tutte l'esistenza e gli attributi essenziali di Dio, facendone poi discendere anche i principi della legge «naturale» giù giù fino alle più minute prescrizioni riguardanti la vita individuale e sociale, e sì, fino al divieto dei profilattici...), non ci sono ragioni cogenti per non cercare di capire anche il senso cristiano («kenotico», secolarizzante, desacralizzante in senso positivo) delle più radicali demitizzazioni moderne, a patto che anch'esse abbandonino le pretese di assolutezza metafisica che troppo spesso le hanno ispirate. In altre parole: lasciate alle spalle le pretese di oggettività della metafisica, oggi nessuno dovrebbe poter dire che «Dio non esiste»; né, d'altra parte, che la sua esistenza e la sua natura sono razionalmente stabilite una volta per tutte. Ciò che credo si possa dire nei termini di un pensiero non metafisico è che gran parte delle conquiste - teoriche e pratiche, fino all'organizzazione razionale della società, al liberalismo e alla democrazia - della ragione moderna sono radicate nella tradizione ebraico-cristiana, e non sono pensabili al di fuori di essa.

Il modo ragionevole di guardare a questo fatto, posto che prendiamo atto che non lo si può giudicare da un punto di vista «esterno», assoluto, sovrastorico, è cercare di formularne una interpretazione; cioè, come direbbe Luigi Pareyson, (17) di cogliere la regola interna del processo, come il senso di un itinerario nel quale siamo coinvolti e che

contiene indicazioni di cui tener conto nei nostri giudizi e nelle nostre scelte. «Cogliere» la regola del processo in cui siamo coinvolti non vuol certo dire vederla oggettivamente e dimostrarla come l'unica vera: è per questo che si parla qui di interpretazione. Un'altra delle ragioni per ritrovare il cristianesimo, accanto al riconoscimento (interpretativo, certo) del rapporto di appartenenza che ci lega alla tradizione cristiana, è proprio il fatto che nella sua dottrina è «prevista» l'interpretazione, è previsto l'universale carattere interpretativo (kenotico) della storia dell'essere.

I contenuti della fede

Tutto ciò conduce alla seconda delle «risposte» di cui parlavo poco fa: neanche la «scoperta» della secolarizzazione come senso della storia della salvezza pretende di essere un enunciato metafisico, essenziale. E' dal punto di vista della «nostra» situazione tardo-moderna che questa interpretazione della storia dell'essere come indebolimento e del suo rapporto con la rivelazione cristiana sembra ragionevolmente (la più) sostenibile.

Però ancora sempre al livello delle premesse, come dell'introduzione: una volta afferrato il principio della secolarizzazione come quello che mi permette di riascoltare i contenuti della rivelazione biblica, e individuato il limite della «trascrizione» secolarizzante nel comandamento della carità, come mi comporterò in concreto verso ciò che va sotto il nome di religione, cristianesimo, fede e morale cristiana? Tornare alla pratica dei Sacramenti? Frequentare la chiesa per la messa domenicale e ascoltare le prediche? Farmi guidare dalle encicliche papali nel mio lavoro di studioso di filosofia e, part time, di osservatore e critico del costume contemporaneo (che è poi un lavoro, per me, quasi completamente identico con quello di studioso di filosofia)?

Confesso (giacché qui parlo sempre in prima persona, accettando i rischi di questa scelta...) che finora mi è capitato di tornare in chiesa, e non con spirito puramente «formale», solo in occasioni solenni e talvolta tristi: funerali di persone

care, ma anche battesimi e matrimoni; e qualche volta, per ragioni prevalentemente «estetiche» (che mi guardo bene dal distinguere e svalutare rispetto a quelle «autenticamente» religiose), alla novena di Natale cantata in latino in una delle rare chiese in cui ancora la si celebra. Non professo più il disprezzo (i tiepidi saranno vomitati, secondo una frase dell'Apocalisse) che provavo da cattolico militante verso i «mezzo credenti», appunto quelli che vanno in chiesa solo per matrimoni, battesimi, funerali. Anzi mi pare che tutto quanto ho detto fin qui sia un'apologia della figura del mezzo credente.

Il titolo che ho voluto dare a queste pagine intende esprimere proprio questa apologia: e mi gira per la testa fin da quando, in un pomeriggio afoso di molti anni fa, mi capitò di dover telefonare, dal telefono a gettoni di una gelateria di Milano che sta alla fermata dell'Autostradale, al professor Gustavo Bontadini, grande esponente della filosofia cattolica «neoclassica», aristotelico-tomista, di cui non condividevo le tesi teoriche, ma a cui ero legato da affetto e ammirazione. La telefonata riguardava un concorso a cattedra in cui eravamo colleghi di commissione, dunque dovevo parlare di «bassa cucina» accademica. Ma Bontadini, con cui non avevo parlato da tempo, volle spostarsi su temi essenziali, domandandomi all'improvviso, mentre eravamo ai saluti, se in fondo credevo ancora in Dio. Non so se la mia risposta fosse condizionata dalla paradossale situazione in cui la domanda mi veniva posta: signore accaldate che, sedute ai tavolini vicini al telefono, mangiavano gelati e bevevano aranciate. Risposi che credevo di credere.

Da allora questa mi sembra la migliore formulazione dei miei rapporti con la religione - quella cristiana cattolica nella quale sono cresciuto, e che rimane il termine di riferimento quando penso alla religione. Anche di questo (il riferimento

privilegiato al cristianesimo) si potrebbe domandare il perché. Ma che nel mio ritrovamento della religione si debba trattare, almeno come punto di partenza, del cristianesimo l'ho in parte motivato nelle pagine che precedono: è nel cristianesimo che trovo il «testo» originale di quella trascrizione che è l'ontologia debole. Alla quale, molto probabilmente, sono arrivato proprio perché muovevo da quelle radici cristiane. Dunque, circolo, relativa casualità del tutto. Ebbene? Chi trova tutto ciò scandaloso dovrebbe poi prendersi la briga, accettare l'onere, della prova contraria, che potrebbe essere solo una rinnovata posizione metafisica; la quale non sembra più molto probabile.

Parentesi: «questione morale»

Quando, da cattolico praticante-militante, disprezzavo i mezzo credenti, credevo anche di sapere che per molti di loro il problema della pratica religiosa non era tanto costituito dalla inaccettabilità razionale dei dogmi cristiani, ma dal rifiuto dell'etica predicata dalla Chiesa; e specialmente dall'insofferenza verso il sesto comandamento e la morale sessuale cattolica. Gran parte dei miei compagni di liceo avevano lasciato la pratica religiosa perché non intendevano piegarsi alla disciplina cristiana in materia sessuale. Non so se oggi sia ancora così: sebbene l'insegnamento ufficiale della Chiesa non sia mutato, e i principi della morale «naturale» a cui il Papa si ispira per vietare l'uso del profilattico anche in tempi di Aids siano sempre gli stessi, è risaputo che la pratica pastorale dei confessori è infinitamente più tollerante. Resta comunque imbarazzante, e in contrasto con ogni dignità, coerenza, trasparenza personale, la posizione di chi frequenta la chiesa e non intende affatto abbandonare la vita «di peccato» in cui, secondo l'insegnamento ecclesiastico ufficiale, vive.

E' probabile che oggi la principale via alla negazione di Dio di cui disponevano gli adolescenti degli anni Cinquanta non sia più quella della morale sessuale. Ma in quegli anni era così, e sarebbe stupido negare che questa zona di problemi abbia avuto un ruolo anche nel mio allontanamento dalla pratica religiosa. Posso solo ridurre la banalità di questa ammissione aggiungendo che già nella mia adolescenza, e

forse per merito dei confessori e direttori di coscienza che mi è capitato di incontrare (verso i quali continuo a provare una grandissima gratitudine), la morale sessuale non mi fu mai predicata e presentata in termini terroristici e nemmeno come problema centrale. Le discussioni più accese con il mio confessore -un grande studioso di san Tommaso, personalità di intelligenza e umanità eccezionali - riguardavano piuttosto il problema della politica dei cattolici in Italia e più in generale un tema che in questi ultimi tempi (estate 1995) è ridiventato tristemente attuale, quello della «guerra giusta», un tema su cui mi sembrava rivelarsi la tendenza della Chiesa a scendere a compromessi con il potere.

Più in generale, anche questa questione mi sembrava implicare l'idea, che caratterizzava la prospettiva tomista del mio confessore e che a me già appariva inaccettabile, di una fondazione della verità cristiana su una metafisica naturale (dimostrazione dell'esistenza di Dio, e poi leggi di natura, eccetera).

La ragione per cui la questione della legge di natura mi stava tanto a cuore era un misto di problematiche filosofiche (avevo cominciato a leggere Nietzsche) e personali. (E' dunque vero che, alla fine, vale il motto «cherchez la femme»? Non ci credo tanto, ma non mi importerebbe di ammetterlo: la femme, o comunque l'oggetto d'amore per causa del quale qualcuno può decidere di non andare più a messa, è pur sempre una questione di amore, appunto. E non sono affatto sicuro che si possa sostenere che questo amore, eros, non ha a che fare con la caritas, con l'agape, che viene predicata dal Vangelo). Questa seconda (più radicale?) ragione per cui mi importava il problema della legge naturale - e della metafisica che ne stava alla base - era che nel frattempo avevo preso atto (o sarà più politically correct dire che: avevo scelto?) di appartenere a una minoranza sessuale,

dedita a quello che il catechismo chiamava vizio contro natura, peccato contro lo Spirito Santo, o qualcosa del genere.

No, non avevo fatto questa scoperta, o scelta, per opera o a causa della mia frequentazione di ambienti cattolici, come malignamente qualcuno sarebbe portato a pensare: collegi, seminari, conventi sono ritenuti in genere i luoghi dove si formano le abitudini omosessuali, ma io non me ne sono mai accorto. Non riuscivo a credere allora, e non credo certo adesso, che la condotta omosessuale sia intrinsecamente disordinata, per cui non potrebbe esservi una vita moralmente degna se non nell'ambito dell'unico «uso» legittimo, quello riproduttivo, della sessualità. Oggi più chiaramente di allora mi rendo conto che l'orrore della Chiesa cattolica per l'omosessualità è uno dei più evidenti residui superstiziosi che la segnano, come sarebbe se predicasse ancora che esistono animali impuri il cui contatto va evitato a ogni costo; o come è l'antifemminismo di fondo che induce il Papa a rifiutare l'idea del sacerdozio femminile, solo in base al fatto che gli apostoli erano maschi (ma, come ha osservato qualcuno: erano anche pescatori, ebrei, sposati: non dovrebbe contare anche questo?), interpretato come provvidenziale alla luce di una concezione metafisica della vocazione «naturale» della donna...

Ho preso a non andare più in chiesa quando, da un lato, nello studio della filosofia ho incontrato sempre più ragioni per considerare insostenibile la metafisica «cristiana», e dall'altro sul piano personale ho cominciato a cercare di costruirmi una vita sentimentale libera dallo schema nevrotico di peccato e confessione.

E poi, come potrei appartenere ad una chiesa il cui insegnamento pubblico mi considera una persona moralmente spregevole o al massimo, se accettassi questa

qualifica, come un malato da curare, un fratello mostruoso da amare ma da tenere nascosto? E' vero che il problema dell'omosessualità riguarda solo un gruppo determinato di persone, e una piccola minoranza nella Chiesa; ma per me - come per altri, penso a come l'ha vissuta Pasolini - è diventata anche la chiave di lettura di tutte le altre superstizioni della Chiesa e, fuori dalla Chiesa, di tutte le forme di esclusione sociale.

Si può certo non esagerare il problema della propria costituzione omosessuale, rifiutandosi di divenire ossessivi professionisti della gay liber-ation; ma non al punto da ignorare la relazione tra questa forma di esclusione e le tante altre che segnano ancora la nostra società e, di riflesso, la Chiesa, che sul piano della morale, come della politica, sembra essersi condannata ad arrivare sempre con secoli di ritardo sull'evoluzione del costume. Dunque, magari oggi appare datata l'enfasi con cui Pasolini si considerava una sorta di emblema di tutti i reietti della terra, una specie di nuovo Gesù Cristo messo in croce da ogni genere di farisei. Ma in definitiva, anche per me e per molti come me, vivere la mia condizione di emarginazione, anche sessuale, come legata a ogni altra forma di marginalità o esclusione, razziale o di classe o d'altro tipo, è stato un fatto di decisiva importanza: la scoperta di una chiave interpretativa di cui vedo i limiti ma alla quale non rinuncerei mai.

La minore enfasi rispetto al modello di Pasolini, o anche a certe esagerazioni rivoluzionarie degli anni Sessanta-Settanta, è per me strettamente legata, ancora una volta, all'idea della secolarizzazione. Non sono convinto che la verità stia nei margini, dunque che ci sia un ideale proletariato (anche se non solo, o non più, quello marxiano) portatore del senso autentico della storia, di cui fa parte anche la specifica minoranza emarginata degli omosessuali.

So però che anche l'orrore per questo tipo di «devianza» è un aspetto di quella violenza legata al sacro naturale che l'incarnazione di Cristo mi chiama a eliminare; certo, insieme a tante altre forme di violenza e con mezzi che, a loro volta, non siano segnati dalla stessa colpa. Per amore del prossimo, e per evitare di farmi violento combattente contro la violenza, posso anche non pretendere di cambiare con una discussione definitiva la testa di tanta gente con cui peraltro vado d'accordo su altre cose, e che può arrivare al massimo a tollerare il mio stile di vita ma non ad approvarlo del tutto. Non credo invece si possa transigere sui principi e su alcuni diritti fondamentali, soprattutto a livello di leggi dello stato (a cominciare dal diritto dei gay a costituire famiglie riconosciute legalmente, diritto che viene negato in nome dell'adozione, da parte dello stato laico, di una concezione metafisica della famiglia «naturale» di fatto propugnata solo dalla Chiesa cattolica). Si tratta però di considerare la riduzione della violenza come un processo sempre in corso e non come una condizione ideale di autenticità che si possa stabilire una volta per tutte adeguandosi a una essenza eterna dell'uomo, della morale, della società.

Ritornare dove

Da questa digressione troppo incentrata sulla prima persona (è un altro dei rischi accettati per rispetto del genere letterario...) si può almeno capire che non intendo affatto ritrovare il cristianesimo rimettendo in ordine la mia vita in base alla morale cattolica ufficiale. E soprattutto (per tornare sul piano della dottrina) non penso che si tratti, per me (o per chi ha un itinerario analogo attraverso la secolarizzazione moderna), di ritrovare le verità della fede nella loro letteralità, così come spesso sono ancora predicate dalla Chiesa. Sono persuaso, e non solo per «bassi» motivi di attaccamento alle mie passioni, che se c'è per me una vocazione a ritrovare il cristianesimo questa significa anzitutto il compito di ripensare i contenuti della rivelazione in termini secolarizzati -anche nel senso di «conformi al secolo»; dunque in modi che non ripugnino alla mia, poca o molta, cultura di uomo del mio tempo.

Tutto il contrario del tornare pentiti alla casa del padre (intesa come la disciplina cattolica) disponendosi alla sottomissione e mortificando la propria superbia intellettuale.

Molto semplicemente - credo sia il caso di ripeterlo - rivendico il diritto di ascoltare di nuovo la parola evangelica senza dover per questo condividere le vere e proprie superstizioni, in materia di filosofia e di morale, che ancora la oscurano nella dottrina ufficiale della Chiesa. Voglio interpretare la parola evangelica come Gesù stesso ha insegnato a fare, traducendo la lettera spesso violenta dei

precetti e delle profezie in termini più conformi al comandamento supremo della carità.

Tornerò un momento sull'esempio dell'ostinata negazione del sacerdozio femminile da parte dell'attuale pontefice. Qui si vede chiaramente all'opera una superstizione metafisica (la donna ha un certo ruolo naturale che non comprende la possibilità del sacerdozio) contro un dovere di carità che consiste nell'ascoltare la nuova consapevolezza delle donne nella nostra società. Non rivendico il «naturale» diritto della donna al sacerdozio, opponendo una metafisica a un'altra metafisica. Dico solo che è espressione di carità il riconoscimento dei «nuovi» diritti, l'attenzione per tutti quei movimenti di «promozione» che tendono a ridurre situazioni di obiettiva violenza contro qualcuno; questa attenzione non può essere ostacolata dalla credenza in strutture metafisiche oggettive, una credenza che diventa fatalmente superstizione e vera e propria idolatria.

L'esempio del sacerdozio femminile, e del resto anche quello del tabù sull'omosessualità, sono un terreno relativamente facile per l'applicazione del mio discorso sulla secolarizzazione. E tutti gli altri casi di sopravvivenza di un linguaggio «superstizioso» nella dottrina cristiana? In ultima analisi, se il papa non vuole concedere il sacerdozio alle donne è perché la Bibbia chiama Dio padre e non madre, anche se riserva un ruolo niente affatto secondario alla vergine Maria. Paternità di Dio, struttura «familiare» della Trinità, maternità virginale di Maria - questi e altri «contenuti» della rivelazione cristiana saranno anch'essi oggetto di letture secolarizzanti e demitizzanti? E' vero che dispongo di un principio generale che può stabilire un limite alla secolarizzazione, quello della carità. Ma si potrebbe chiedere come, più in concreto, questo principio possa e debba essere applicato. Se dico che credo di credere, in che

cosa, della dottrina cristiana così come tutti l'abbiamo ricevuta, credo di credere?

Una fede «ridotta»

Mi considero un mezzo credente anche perché non riuscirei a rispondere in modo esauriente a questa domanda. Ho naturalmente qualche risposta, ma non quella che consisterebbe nel riformulare gli articoli del Credo in termini secolarizzati. Per esempio, direi anzitutto che l'interpretazione «kenotica» degli articoli di fede va di pari passo con la vita di ciascuno, con l'impegno a farne principi concretamente incarnati nella propria esistenza, e non può diventare formula. Del resto, il Credo è anche e soprattutto un «simbolo» di valore esterno, in cui si riconoscono i membri di una comunità, una specie di parola d'ordine, di «tessera» destinata a funzionare come un segno di riconoscimento. Certo, se si pensa a come la storia della cristianità sia stata segnata anche da lotte sanguinose intorno a un singolo termine del Credo, a una singola parola della Scrittura, la mia posizione sembra irrealistica; ma forse potrebbe trovare proprio qui una sua giustificazione, nel senso che orienterebbe a capire, anzitutto, che non bisogna considerare le parole della Scrittura come qualcosa intorno a cui ci si può scontrare ed eventualmente scannare. Di nuovo, l'essenza della rivelazione ridotta alla carità, e tutto il resto lasciato alla non definitività delle diverse esperienze storiche, anche delle mitologie che di volta in volta sono apparse come «impegnative» per le singole umanità storiche.

Se recito il Credo, o anche se prego, le parole che uso non hanno per me il suono realistico che i sostenitori di una fede concepita metafisicamente pensano di dover loro

attribuire. Così se chiamo Dio «padre» caricherò questo termine di un insieme di riferimenti che hanno da fare con la mia esperienza storica ma anche con la mia biografia, e che non ignorano la problematicità dell'attribuire alla divinità caratteri umani e per giunta legati a un certo modello di famiglia. Se penso a tutte queste cose, certo, non so più bene che cosa dico quando recito il Pater noster. Ma anche questo disorientamento, mi pare, fa parte della mia esperienza della fede come risposta alla rivelazione della kenosis. Nell'uso del termine padre rimarrà soltanto quello che Schleiermacher chiamava il puro sentimento della dipendenza? Probabilmente sì, e di nuovo questo è il nocciolo che non penso possa essere oggetto di riduzione e demitizzazione; il perché non lo so, ma certo è che tutto il discorso sull'oltrepassamento della metafisica, che mi conduce a non più poter parlare dell'essere come struttura eterna, mi orienta a pensare l'essere come evento, e dunque come qualcosa che viene iniziato da una iniziativa, e da un'iniziativa che non è la mia. La storicità della mia esistenza è provenienza, e l'emancipazione, o la salvezza, o la redenzione, consiste proprio anche nel prender atto di questo carattere eventuale dell'essere che mi mette nella condizione di entrare attivamente nella storia, e non di contemplare semplicemente in modo passivo le sue leggi necessarie. E' questo, ancora una volta, il senso della frase «non vi chiamo più servi ma amici».

Ma allora i contenuti della tradizione cristiana che ritrovo in virtù dell'ontologia debole e della idea di secolarizzazione si ridurranno tutti alla carità? Credo «soltanto» che Dio ama e crea il mondo per amore, e che questo richiede in risposta un impegno alla carità da parte delle creature? E' pur vero che anche nel Vangelo tutta la legge e i profeti si riducono a due comandamenti: «Ama Dio

sopra ogni cosa e il prossimo come te stesso». Che significherebbero allora, per me, tutte le storie raccontate nella Scrittura, e le interpretazioni che ne sono state date nella storia della spiritualità cristiana? Una qualche verità, in questo esito riduttivo del discorso, credo che ci sia. La rivelazione biblica, con tutto il suo carico di miti, è diretta solo al nostro ammaestramento, e il senso di questo è appunto l'amore di Dio e l'amore del prossimo. Anche il bellissimo incipit della lettera di san Paolo agli ebrei, «Multifariam et multis modis olim Deus locutus patribus in prophetis... » (Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio) - che la liturgia propone in una delle tre messe di Natale - può essere letto nello stesso senso. Ma contro alla pura e semplice riduzione sta il fatto che anche Gesù non si è considerato lo svelamento ultimo e definitivo delle profezie, ha promesso di mandare lo spirito di verità perché la rivelazione doveva proseguire. Le storie e i miti della Bibbia hanno lo stesso senso dell'incarnazione e, prima ancora, della creazione, almeno se li si guarda dal punto di vista della fede cristiana. Sono modi attraverso cui l'essere divino si comunica fuori di sé, riducendosi e abbassandosi per amore. Anche questo, naturalmente, è un mito, è la «spiegazione» cristiana della storia, una spiegazione difficile perché dal punto di vista di un essere divino tutto compiuto in se stesso sarebbe impossibile giustificare qualunque storia, non solo i miti della Scrittura ma anzitutto la creazione stessa.

E se l'atto di fede che Dio ci richiede consistesse proprio nel riconoscere nei miti della Scrittura, e nella storia della spiritualità e della teologia cristiana, quell'unico contenuto che è il comandamento della carità? Equivarrebbe questo a dire che quei miti e questa storia non hanno alcun senso per

noi, una volta arrivati alla scoperta della verità ultima che sarebbe appunto il comandamento della carità? Sarebbe come dire che non ha senso proporsi di leggere i segni dei tempi, come pure il Vangelo ci invita a fare, perché sappiamo già che in essi si rivelano la provvidenza e la volontà redentiva di Dio. Come la carità non può esercitarsi astrattamente, ma deve applicarsi alle situazioni concrete, è probabile che anche il senso della rivelazione possa esserci dato solo entro un contesto storico, il contesto storico in cui di fatto viviamo. Anche in questo senso, forse, bisogna riconoscere che la secolarizzazione è la verità del cristianesimo: il messaggio di Cristo non risuona nel vuoto, ma propone un compito nei confronti della situazione in cui noi ci troviamo, e questa situazione, per essere compresa alla luce della carità, deve comunque definirsi in termini riconoscibili. Però nei confronti di questi specifici contenuti, l'atteggiamento del credente mantiene un significato complessivamente demitizzante, e quindi anche, in certo senso, riduttivo; ma non al punto da esercitarsi come da fuori; la secolarizzazione demitizzante che la fede ci invita a compiere nei confronti della «storia» - dai miti ereditati alla spiritualità, agli scritti dei Padri della Chiesa, alla cultura corrente, eccetera - è sempre qualificata e storicamente impegnata, dunque tributaria di altre mitologie e di altre storie dalle quali non prescinde come non può mettere da parte la propria specifica individualità.

Secolarizzazione contro pensiero tragico

Anzi, in definitiva è forse proprio la caritas che impone di non dimenticare le molteplici storie che ci sono tramandate e di cui siamo eredi, almeno in quanto costituiscono la nostra provenienza.

Per quanto mi riguarda, nonostante l'insofferenza per lo scandalo della superstiziosità di tanti aspetti dell'insegnamento ufficiale della Chiesa di oggi, ho nei confronti della tradizione cristiana un complessivo atteggiamento amichevole, fatto di riconoscenza, rispetto, ammirazione. Non mi lascio scandalizzare dalle Crociate o dall'Inquisizione, anche perché mi riguardano assai meno che un certo fondamentalismo di Giovanni Paolo II. Ho simpatia per la storia della santità cristiana, per i martiri, le vergini, i confessori di cui parla, spesso in termini leggendari, il breviario romano. Non è affatto una tradizione di cui senta il bisogno di liberarmi, come non sento alcun bisogno di liberarmi delle tracce, che spero consistenti, della mia educazione cristiana e cattolica. Dalla quale ho imparato a organizzarmi la vita, a fare l'esame di coscienza, a lavorare seriamente (quando ci riesco), insomma a non disperdermi; ammetto che questa educazione è stata più morale (e forse politica) che mistica, e anche questo è legato a un ben preciso momento della storia del cattolicesimo italiano. Al quale, in tanti sensi, mi sento profondamente legato, anche per i limiti dovuti appunto al coinvolgimento della Chiesa nelle vicende

sociali e politiche dell'Italia contemporanea. Sono figlio di un'epoca in cui la fede di molti cattolici militanti italiani si misurava con la cronaca politica, con problemi come l'apertura a sinistra, la nazionalizzazione dell'energia elettrica, il sindacalismo bianco o rosso... Tutte questioni che, oggi, mi appaiono assai poco legate ai problemi della fede; ma una traccia di tutto questo mi sembra, ancora una volta, presente e ben viva nella mia insistenza sulla secolarizzazione, che si colloca in un angolo diametralmente opposto a quello di tanto cristianesimo apocalittico, o dostoevskiano, di oggi. Per il quale ho molto rispetto (pensando soprattutto al mio maestro Pareyson), ma che mi sembra costituire l'ultimo grande equivoco metafisico del pensiero cristiano. E' l'idea di una separazione radicale della storia della salvezza dalla storia secolare, rispetto alla quale la rivelazione avrebbe solo un significato apocalittico: di svelamento della insensatezza della storia mondana nella luce di una vicenda totalmente altra, per la quale i tempi e i ritmi della storia secolare non hanno se non un senso negativo, da bruciare nel paradosso del salto nella fede o, al massimo, da considerare come tempo di prova.

Proprio confrontando la «tonalità» del mio cristianesimo ritrovato come dottrina della secolarizzazione con questo cristianesimo apocalittico e tragico posso cercare anche di precisare il suo significato e i suoi contenuti. Forse proprio le ragioni storico-culturali del ritrovamento della religione, che ho cercato di illustrare all'inizio di queste pagine, spiegano anche la popolarità, oggi, dell'immagine tragica e apocalittica del cristianesimo. E' anch'essa un effetto della fine della metafisica, almeno nel senso che non vede la religione come il culmine di una scala che, percorrendo l'ordine oggettivo degli esseri, arriva infine all'essere supremo, a Dio. L'ordine oggettivo del mondo è andato in

pezzi sia perché non ha retto alle critiche filosofiche la tradizionale immagine realistica della conoscenza (come se la mente fosse uno specchio che riflette fedelmente le cose come sono là fuori); sia perché, soprattutto, di fatto la volontà di potenza si è affermata come la sola essenza della scienza-tecnica, per cui l'ordine del mondo, se c'è, è una produzione dell'uomo, del suo intelletto e della sua prassi. Se non viene più concepito come il punto supremo dell'ordine oggettivo del mondo, Dio riafferma la sua trascendenza: appare alla coscienza religiosa come il «totalmente Altro» di cui parla molta filosofia contemporanea, e che si fa presente nella nostra esperienza soprattutto in eventi «catastrofici», almeno nel senso che mettono in crisi tutte le certezze e le sicurezze che possiamo costruirci con i nostri mezzi umani. La filosofia della religione del nostro secolo è prevalentemente «esistenzialistica»: mentre san Tommaso e il Medio Evo pensavano di provare l'esistenza di Dio a partire dall'ordine del mondo, il pensiero religioso moderno cerca le prove di Dio soprattutto nella precarietà e tragicità della condizione umana. Trovando naturalmente molto materiale per la propria riflessione, specialmente nei tanti clamorosi «fallimenti» della ragione moderna: Auschwitz da un lato, e la distruzione del colonialismo eurocentrico dall'altro hanno reso insostenibile l'ideologia del progresso; e oggi le tante contraddizioni della scienza-tecnica, dalla devastazione ecologica ai nuovissimi problemi della bioetica, sembrano dover far riconoscere a tutti che «ormai solo un Dio ci può salvare», come dice Heidegger in una famosa intervista degli ultimi anni pubblicata postuma. (18)

Il dubbio che - come si sarà capito - io cerco di sollevare contro questo cristianesimo tragico e apocalittico, che sembra poter provare la propria verità solo sulla base di una radicale svalutazione della storia mondana, è che esso sia solo

il rovescio, altrettanto inaccettabile, di quel cristianesimo che credeva di legittimarsi con la metafisica tradizionale. Non solo qui non si fa alcun passo avanti rispetto alla religiosità metafisica del passato; si fa forse qualche passo indietro. E' più autenticamente «cristiano», e cioè lontano dalla divinità capricciosa e violenta delle religioni naturali, il Dio fondamento supremo della realtà di cui parlava la metafisica greco-cristiana, o il Dio totalmente altro della religiosità tragica nutrita di pensiero esistenzialistico?

Se pensiamo, come credo dobbiamo fare in base al Vangelo, che il senso della creazione e della redenzione è la kenosis, dovremo probabilmente riconoscere che la continuità che la metafisica classica stabiliva tra Dio e il mondo è più autenticamente «kenotica» della trascendenza che gli si riconosce quando lo si chiama il «totalmente Altro». Nonostante tutta la sua apparente «eterodossia» -giacché l'insegnamento ufficiale della Chiesa rimane fondamentalmente ispirato alla tradizione aristotelico-tomista, comunque diluita e mascherata - questo cristianesimo tragico è obiettivamente in profonda sintonia con gli aspetti più fondamentalisti del cattolicesimo rappresentati dall'attuale pontefice. Ma queste implicazioni sono solo la spia più visibile del carattere complessivamente «regressivo» del cristianesimo tragico. Il quale, anzi, si potrebbe anche descrivere come ispirato da una fede prevalentemente vetero-testamentaria, che tende a mettere in secondo piano il significato della stessa incarnazione di Cristo; che viene considerata soprattutto come condizione della morte sulla croce, e quest'ultima solo come conferma della paradossale trascendenza e alterità di Dio rispetto a tutte le logiche mondane.

C'è una sorta di predominio della religiosità ebraica nel ritorno della religione nel pensiero contemporaneo. (E'

appena il caso di avvertire che questa osservazione non ha alcun intento antisemita.) E' un fatto che la totale alterità di Dio rispetto al mondo sembra essere affermata anche a scapito del riconoscimento della novità dell'evento cristiano. Per Emmanuel Lévinas, per esempio, ma anche in certa misura per Jacques Derrida che lo riprende e lo commenta, non c'è vera differenza tra i tempi storici, ogni momento della storia è in immediata relazione con l'eternità, la storicità dell'esistenza si riduce tutta alla sua finitezza - al fatto che siamo sempre gettati in una situazione, ai cui caratteri peculiari, però, non si presta davvero attenzione, giacché ciò che importa è la relazione, puramente «verticale», con l'eterno, l'Altro.

Se si cerca di essere coerenti con le ragioni «antimetafisiche» che, almeno mi pare, muovono in profondità il ritorno alla religione da parte della filosofia di oggi, credo si debba prender atto che l'esito di questo ritorno non può essere il cristianesimo tragico, che non coglie in tutto il suo significato l'annuncio della kenosis, e quindi ritorna fatalmente a una concezione di Dio che ha tutti i caratteri del Dio metafisico - fondamento «ultimo», perentorio, oltre il quale non si va - con in più una ripresa esplicita dei tratti di autorità personale propri del Dio pre-metafisico della religione naturale.

La ragione e il salto

Ma i contenuti della fede cristiana - Dio creatore, il peccato, la necessità di perdono e di redenzione, la resurrezione di Cristo come promessa della resurrezione finale delle creature - non sono comunque così paradossali da dar ragione a chi pensa che l'unico modo di credere, una volta riconosciute impraticabili le vie metafisiche a Dio di san Tommaso, sia quello del salto, della disponibilità a riconoscere la totale alterità - proprio come pensa la religiosità tragica ed esistenzialista? Il salto, però, è tanto più indispensabile quanto più si lasciano stare le parole del Vangelo nella loro letteralità. Che cosa fare di un comando come: «Se il tuo occhio ti scandalizza, strappalo e gettalo via da te»? Naturalmente si risponderà che anche i più accaniti teorici del salto paradossale nella fede distinguono tra testi chiaramente «allegorici» come questo e altri enunciati che invece sarebbero da prendere alla lettera, a cominciare da quelli storici (miracoli, resurrezione). Ma questo limite, tra testi che necessitano di «interpretazione» e testi che vanno presi alla lettera (una questione del resto che è viva in tutta la tradizione esegetica), viene sempre risolto o in base alla presupposizione di una razionalità metafisica pretesa naturale o, ancora più spesso, delegando la decisione all'autorità della Chiesa, che a sua volta è già stata accettata per l'appunto con il salto nel paradosso. Mi sembra evidente che, in base alle premesse che mi hanno guidato fin qui, non

ha senso per me il riferimento allo sfondo razionale ovvio e naturale che stabilirebbe la distinzione; meno banale è il discorso sull'autorità della Chiesa, giacché non posso non riconoscere che i testi sacri a cui mi riferisco e che voglio interpretare mi sono trasmessi solo da una certa tradizione vivente, che su questa base può anche rivendicare il diritto di insegnarmi come interpretarli.

Anche qui - lo dico solo per chi non abbia familiarità con i problemi dell'ermeneutica e, prima ancora, con il catechismo cattolico - stiamo sfiorando temi molto controversi sia in teologia sia in filosofia. La Chiesa cattolica oppone al principio del libero esame della Scrittura la tesi che le fonti della rivelazione sono due, la Scrittura e la Tradizione. Una tesi che mi è sempre sembrata preferibile al «sola Scriptura» protestante, perché è vero che lo stesso testo scritturale - penso soprattutto al Nuovo Testamento - è già la fissazione di discorsi che circolavano dapprima nella comunità dei credenti. Ciò che non mi sembra accettabile è che si identifichi senz'altro la tradizione della Chiesa con l'insegnamento del Papa e dei vescovi (anzi, nell'ultimo secolo, solo del Papa). Voglio dire che il limite rappresentato dal principio di carità, che deve guidare l'interpretazione secolarizzante del testo sacro, prescrive bensì un ascolto caritatevole della tradizione; ma questo ascolto è rivolto alla comunità viva dei credenti, non ristretto all'insegnamento ex cathedra della gerarchia ecclesiastica. E' fin troppo ovvio che un simile ascolto non fornisce principi dogmatici netti come le definizioni del papa e dei concili; delle quali, anche, penso ovviamente che si debba tener conto. Ma il rapporto con la tradizione viva della comunità dei credenti è assai più personale e rischioso, fa parte di quel dovere complessivo di reinterpretare personalmente il messaggio evangelico con cui si identifica il compito del credente.

Non penso dunque che ascoltare le parole del Vangelo, anche quelle più paradossali, richieda il salto e infine una sorta di accettazione «irrazionale» dell'autorità. So bene quanto importante sia stata, nella storia della spiritualità moderna, la tesi pascaliana della scommessa, che rappresenta forse l'unica grande alternativa, finora, ai preambula fidei della tradizione tomista. Ma si dovrebbe forse riflettere che la scommessa pascaliana, e cioè l'idea che l'esperienza della fede è un salto nel paradosso, è un'idea caratteristicamente moderna: legata all'epoca della ragione «trionfante», almeno in linea di principio. Pascal è anche matematico e teorico dell'esprit de géometrie, è anche, soprattutto, un contemporaneo di Cartesio. E il paradosso come caratteristico della fede cristiana è stato ripreso non a caso da Kierkegaard, contemporaneo di Hegel, cioè in un altro momento culminante -l'ultimo forse - del razionalismo filosofico moderno. Ma oggi che la ragione cartesiana, e anche quella hegeliana, ha compiuto la sua parabola, non ha più tanto senso contrapporre così nettamente fede e ragione.

Che peccato!

Il Vangelo è più amichevole, anche verso la ragione (tardo) moderna e le sue esigenze, di quanto una concezione in fondo autoritaria della salvezza voglia farmi credere. Questa amichevolezza - chiamo così nient'altro che l'amore di Dio per la creatura, che è il senso stesso del messaggio biblico - mi conduce anche a guardare con occhio secolarizzante - e cioè: indebolente - molti aspetti della dottrina cristiana che, di per sé, sembrano escludere appunto ogni amichevolezza. Ciò che mi rimproverano sempre gli interlocutori cristiani più ortodossi, o anche quelli che tanto ortodossi non paiono ma sono tuttavia inclini a un cristianesimo tragico e apocalittico, è che in una concezione secolarizzata o debolista le asprezze, la severità, il rigore che caratterizzano la giustizia divina vanno perduti, e così il senso stesso del peccato, la realtà del male, e di conseguenza anche la necessità della redenzione.

Certo, è forse esagerato dire, come mi è capitato di fare in qualche discussione, che per me l'unico senso cristiano della parola peccato è quello esclamativo, come quando si dice «Che peccato» per rimpiangere un'occasione perduta, un'amicizia che è finita, e in genere (per estensione) la finitezza di tutto ciò che vale e a cui ci sentiamo attaccati. Ma non dovremmo riconoscere che Gesù ci riscatta dal peccato anche e soprattutto perché lo svela nella sua nullità?

Non accadrà di quello che noi chiamiamo peccato quello che si è verificato a proposito delle tante prescrizioni

rituali che erano contenute nel Vecchio Testamento, e che Gesù ha messo fuori gioco come provvisorie e non più necessarie? Non solo il sabato («Non l'uomo è per il sabato, ma il sabato è per l'uomo»), ma la stessa circoncisione, che non è più una condizione indispensabile per appartenere al popolo di Dio. Che cosa impedisce di pensare che anche gli altri peccati, che noi ancora crediamo tali, siano destinati un giorno a svelarsi nella stessa luce?

La resistenza contro questo pensiero è tutta legata all'idea che ci siano peccati definibili come tali in base a una legge naturale, appunto in base a una visione metafisica di essenze. Ma questa visione metafisica non è altro che l'assolutizzazione di qualche visione del mondo storicamente determinata, rispettabile come ogni prodotto culturale umano (per amore del prossimo), ma non più che questo. Già, si dirà, ma allora anche il comando «non uccidere» sarà un giorno secolarizzabile? Vorrei ricordare che la norma della secolarizzazione è la carità e, più in generale o in linguaggio etico, la riduzione della violenza in tutte le sue forme; dunque nessuna secolarizzazione del peccato di omicidio. Con questo limite della carità - che oltre all'omicidio si applica anche in qualche misura allo scandalo: impone cioè un certo rispetto per le aspettative morali degli altri, della comunità in cui vivo, che non possono essere rovesciate d'un colpo solo per amore della «Verità» di cui mi sentirei il depositario - è possibile pensare davvero che l'azione di Cristo nei confronti del male sia anche un'azione di dissoluzione ironica; tutto l'opposto di tanti atteggiamenti cristiani che si sentono in dovere di esagerare la potenza immane del male nel mondo, come se questo fosse un modo di enfatizzare il potere salvifico di colui che ce ne libera. L'Antico Testamento, e anche certe pagine del Nuovo, pullulano di situazioni in cui la giustizia divina sembra

esercitarsi in modi terribili, non di rado conformi al costume feroce delle società dell'epoca. (19)

Sergio Quinzio, nella discussione da cui questo testo ha preso le mosse, mi ha obiettato che non posso rimuovere la faccia giusta di Dio per conservare solo quella amorevole e misericordiosa. Entrambi questi aspetti, egli dice, sono presenti nella Scrittura, e il credente deve accettarli tutti e due. Come conciliarli?

L'impossibilità per noi di arrivare a questa conciliazione è solo espressione della terribile, trascendente enigmaticità di Dio: ancora una volta, si richiede un «salto» e un'accettazione. Ma l'incomprensibilità di Dio non sarà proprio un'altra sopravvivenza dei pregiudizi violenti della religione naturale, proprio quella da cui Gesù ha voluto liberarci? Aggiungerò poi che, sebbene non possa dimostrarlo, ho l'impressione (e ho l'impressione che sia un'impressione diffusa) che nel Nuovo Testamento siano meno numerose le pagine «di giustizia» che quelle «di misericordia»; il che mi induce a mantenere la convinzione che il rapporto tra i due volti di Dio sia in realtà una relazione tra momenti diversi della storia della salvezza, e che la giustizia divina sia un attributo ancora piuttosto vicino all'idea naturale del sacro, che va «secolarizzata» proprio in nome dell'unico comandamento dell'amore.

Ma Dio potrà mai non chiamare ingiustizia ciò che è ingiusto, rinunciare del tutto alla sua funzione di giudice? La religione non sarà anche e anzitutto fame e sete di giustizia, di una giustizia che di rado si realizza su questa terra e che, dunque, esige di essere ristabilita nell'eternità, con il giudizio particolare (quello a cui ciascuno è sottoposto alla sua morte) e con il finale giudizio universale? Ma se ci aspettiamo che in questi giudizi Dio si limiti a fare giustizia esattamente come un tribunale umano, dotato solo, in più, di perfetto equilibrio

e infallibilità, che faremo della sua promessa di perdonare i peccati? Anche la scappatoia di dire che Dio perdona solo chi lo merita, per esempio e anzitutto pentendosi di ciò che ha fatto, sarebbe una ben misera soluzione al bisogno di ristabilire un equilibrio turbato: non basterebbe certo a soddisfare chi ha avuto la famiglia distrutta da un assassino o i sopravvissuti dell'Olocausto.

Dio può ben essere giudice e tuttavia perdonare, e questo semmai è il mistero con cui dobbiamo fare i conti; che però, forse, ci riesce meno incomprensibile se, d'altra parte, riconosciamo che tutti abbiamo bisogno di perdono. Non tanto o principalmente perché abbiamo violato sacri principi metafisicamente sanciti, ma perché abbiamo «mancato» nei confronti di chi dovevamo amare - Dio stesso forse (che però non si identifica con la legge naturale, come tanto spesso ci hanno detto), e il prossimo sotto le cui vesti egli si presenta a noi.

Il significato (esclusivamente) esclamativo del termine peccato, se lo guardiamo così, non è poi tanto inaccettabile e tanto lontano da quello che possiamo cristianamente pensare. Una simile concezione della colpa non può tradursi certo in immediati termini giuridici. E la preoccupazione di chi non vuole lasciar da parte la giustizia di Dio è spesso, soprattutto, rivolta all'ordine terreno. Certo, la stessa parola peccato non ha senso per i codici mondani. Ma non credo nemmeno che si tratti di tranquillizzarsi rifugiandosi nella distinzione rigorosa tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale.

Di nuovo sarebbe una pura distinzione di quelle che, in queste pagine, ho proposto di chiamare metafisiche (e dunque segnate dalla violenza).

La secolarizzazione non riguarda solo i contenuti della Scrittura, ma anche, inseparabilmente, le strutture e gli

ordini mondani.

Mentre, in base al solo comandamento della carità, e senza nessuna illusione su leggi naturali, il cristiano si muove nell'ordine mondano secondo i principi propri di quell'ordine, dunque sta alle regole del gioco e non si crede legittimato a violarle dai suoi riferimenti «soprannaturali», dovrà però guardare anche a questo ordine come a un sistema che deve essere reso più leggero, meno punitivo e più aperto a riconoscere le (talvolta buone) ragioni dei colpevoli oltre che il diritto delle vittime.

Invece di presentarsi come un difensore della sacralità e intangibilità dei «Valori», il cristiano dovrebbe piuttosto agire come un anarchico non violento, come un decostruttore ironico delle pretese degli ordini storici, guidato non dalla ricerca di una maggiore comodità per sé, ma dal principio della carità verso gli altri.

Va bene, si potrà dire ancora (tra il molto altro): ma questo ritrovamento del cristianesimo non sarà poi soltanto un tentativo di dare forza al pensiero debole, cioè a una certa filosofia, legittimandola e raccomandandola come l'erede autentica della tradizione religiosa prevalente nella società occidentale? Si potrebbe avere la curiosità di sapere se, come mi ha domandato Quinzio nel dibattito a cui ho già alluso, credo nella resurrezione (di Cristo e in quella promessa alle creature); o più semplicemente se prego, se vado a messa. Ammetto che simili domande non mi sembrano solo curiosità sul mio privato (che respingerei senz'altro come futili), ma mirano a capire se, alla fin fine, il legame tra pensiero post-metafisico, ontologia debole, nichilismo da un lato e dottrina cristiana dall'altro si risolve nella mia prospettiva a favore dell'uno o dell'altro dei due termini. Se mi limitassi a teorizzare e a spiegare che l'ontologia debole è erede della tradizione cristiana, potrei dire davvero di aver

«ritrovato» la religione? Il pensiero debole, anche quando si sia riconosciuto erede del cristianesimo, e cioè reso possibile solo da questa eredità, si sente poi spinto a pregare il Dio di Gesù Cristo o no?

Credo di aver già detto più sopra che per pensare l'essere non più in termini metafisici, come una struttura necessaria data una volta per tutte, lo si deve pensare come evento; e l'evento è frutto di una iniziativa, quella di cui io stesso mi sento «effetto», erede, destinatario. Se, come credo, l'esperienza religiosa è sentimento di dipendenza (come a ragione l'aveva definita Schleiermacher), consapevolezza che la mia libertà è iniziativa iniziata (secondo l'espressione di Pareyson), il pensiero filosofico dell'essere come evento è anche intrinsecamente orientato in senso religioso.

Rivolgersi a Dio pregandolo implica certo qualcosa di più, una concezione della divinità come persona. So bene che ci sono spiritualità religiose (il buddhismo) in cui si prega anche senza implicare che si dia qualcosa come una persona divina a cui rivolgersi. Dunque quando prego - giacché lo faccio, nella maniera più tradizionale, soprattutto recitando i salmi e altre preghiere del breviario romano - sono consapevole di non agire solo sulla base di una persuasione filosofica, ma di andare invece un passo più in là. D'altra parte, proprio la lettura filosofica che credo di poter dare del cristianesimo, raccolta intorno all'idea di secolarizzazione, mi permette di non pretendere di razionalizzare completamente il mio atteggiamento religioso: posso accettare che molte delle cose che penso e dico quando prego siano ancora soggette a una possibile ulteriore secolarizzazione (così, l'idea che Dio sia padre e non anche madre; o addirittura, che egli sia persona come lo sono io...).

E poi proprio la dissoluzione della ragione metafisica, con le sue pretese di cogliere una volta per tutte il vero

essere, mi lascia anche accettare che ci sia un certo grado di «mito» nella mia vita che non necessariamente deve essere tradotto in termini razionali -anche la ragione va secolarizzata, in fondo, in nome della carità: per esempio, anche in nome della simpatia che mi lega alla tradizione cristiana, dell'ammirazione che, come ho già detto, mi suscitano le virtù (quasi tutte) dei santi, del sentimento di appartenenza che, nonostante tutto, provo nei confronti della Chiesa concepita come comunità di coloro che credono in Gesù Cristo, anche e soprattutto se dando poca retta al Papa e ai suoi pregiudizi.

«Credere di credere», in fondo, vuol dire un po' tutto questo: anche forse scommettere nel senso di Pascal, sperando di vincere ma senza esserne affatto sicuri. Credere di credere o anche: sperare di credere.

Postscriptum

Il manoscritto di questo breve libro era pronto all'inizio dell'estate scorsa, luglio 1995; è stato consegnato all'editore solo nel dicembre, non tanto perché lo abbia successivamente rielaborato e corretto, quanto perché sono rimasto a lungo in dubbio circa la «legittimità» dello stile che vi avevo adottato, che mi appariva, e mi appare tuttora, troppo «in prima persona». Se mi decido comunque a pubblicarlo è perché resto convinto che un discorso sulla religione, che non sia solo una ricerca erudita, storico-documentaria, non può che formularsi così. Il sospetto con cui tendiamo a guardare a scritti come questo mi sembra corrispondere alla tendenza, oggi abbastanza diffusa nella nostra cultura, a produrre discorsi religiosi senza assumersi il rischio di un impegno diretto e personale verso le esperienze e i contenuti di cui si parla. Un tale diffuso atteggiamento può avere anche giustificazioni serie: per esempio, e anzitutto, una legittima diffidenza nei confronti della «verità» delle esperienze soggettive, una giusta ironia verso chi parla con il cuore in mano e crede che questa sincerità giustifichi le peggiori banalità o i più smaccati sentimentalismi. Altrettanto spesso, però, il tono «impersonale» di tanti discorsi sulla religione mi sembra celare una specie di ipocrisia morale, che proprio l'esperienza religiosa dovrebbe smascherare come tale e rendere inaccettabile. Nonostante tutte le sue maschere e i suoi pseudonimi, Kierkegaard dovrebbe aver mostrato

definitivamente che la via del distacco impersonale nei discorsi religiosi è una via non più decentemente praticabile.

Tuttavia da quel che dico nelle pagine che precedono, sia pure per cenni troppo sommari, circa Kierkegaard e il cristianesimo tragico, il paradosso, il salto, si capirà anche che non posso non provare qualche simpatia per chi rifiuta il discorso (troppo) diretto, e preferisce - come accade anche a me, nel caso della liturgia - che delle cose della fede si parli «in latino», cioè con lo schermo di una certa ritualità, di un linguaggio «monumentalizzato» dalla tradizione e dunque anche capace di allontanare dalla falsa verità del vissuto immediato. Riconoscendo sia le ragioni dell'impegno personale e «testimoniale», sia quelle del distacco e della mediazione, non faccio che sottolineare coscientemente (con la speranza di esorcizzarli) certi tratti di imbarazzo che ho incontrato rileggendo il libro. Spesso ci sono dei passi in cui l'«io» avrebbe voluto essere - secondo una buona convenzione stilistica dei saggi argomentativi - un «noi»; in altre pagine, il «noi» che si è mantenuto deve forse leggersi come un «io». Mi domando persino se mi sarà ancora possibile scrivere saggi e «trattati» nella forma canonica a cui mi sono abituato come scrittore di filosofia: giacché non si vede bene perché tutto ciò che giustifica e richiede la prima persona singolare in uno scritto «religioso» non debba valere anche, con le stesse ragioni, per uno scritto filosofico. Vorrei solo salvarmi dal narcisismo che, secondo me, impronta certi scritti filosofici troppo attenti a queste problematiche: chi sono io che parlo, chi è il noi in nome di cui credo di parlare, eccetera.

Tuttavia, proprio in conseguenza dell'esperienza che ho fatto scrivendo questo breve libretto «edificante», autobiografico, temo di non potermi più dichiarare così sicuro che l'attenzione rivolta a simili problematiche sia solo

un indulgere al narcisismo dello stile invece di entrare in medias res. Del resto, persino il Discorso del metodo di Cartesio (si licet...) è un discorso in prima persona.

Tendo dunque a pensare che, non solo accidentalmente e per motivi «stilistici», il «ritorno» della problematica religiosa nella filosofia imponga anche una revisione del modo di formularsi del discorso filosofico, almeno come l'ho finora pensato e praticato io.

Non pretendo che il lettore sia interessato a queste riflessioni ancora una volta autobiografiche. Questo poscritto è stato ispirato invece dal bisogno di rispondere ad alcune osservazioni formulate dai primi lettori, amici ai quali ho mostrato il testo nei mesi che, per via delle incertezze a cui ho alluso e che sono legate proprio alla questione della «prima persona», ho lasciato passare prima di consegnarlo all'editore. Le osservazioni girano tutte intorno a due punti: a) se sia giusto e corretto «filologicamente» ridurre la teologia del «totalmente Altro» a un tragicismo che riprodurrebbe solo la concezione naturalistica della divinità come entità misteriosa, capricciosa, inaccessibile alla ragione (e a qualunque ragionevolezza), in fondo trattabile solo con la sottomissione cieca e magari qualche pratica magica; b) se la visione della rivelazione ebraico-cristiana come kenosis e amichevolezza di Dio nei confronti della creatura non dia luogo a un cristianesimo troppo ottimistico, che tende a dimenticare la dura realtà del male - intesa non tanto come peccato, quanto soprattutto come sofferenza inspiegabile, come resistenza di un «principio di realtà» che risorge continuamente nella nostra esperienza e contro cui non possiamo che ricorrere alla grazia di un Dio «altro».

Le due osservazioni, a parte la questione della valutazione della teologia dialettica (su cui ammetto di essere stato troppo sbrigativo; ma spero di potervi tornare altrove),

si riducono a una: se cioè la religione, anche nella forma della religione rivelata da Gesù Cristo, non debba mantenere il senso di una esperienza della trascendenza che richiede quel salto del quale io dico di diffidare. Diffidare del salto, sembra che significhi anche rifiutarsi di riconoscere la realtà del male, e dunque, se non altro, contraddire proprio al principio della carità: giacché il male posso forse tollerarlo e «secolarizzarlo» quando riguarda me, ma devo prenderlo estremamente sul serio se tocca il prossimo che mi chiede aiuto o almeno comprensione della sua sofferenza.

C'è sicuramente, in tutto questo, anche una questione di Stimmung, di atmosfera spirituale nella quale si vive il cristianesimo. Ciò che mi sta a cuore è rifiutare quel cristianesimo che vuole affermare la religione come necessaria via di scampo da una realtà «intrattabile»; ancora una volta, insomma, l'idea bonhoefferiana del Dio «tappabuchi», per la quale la via della ragione a Dio è la via dello scacco e del fallimento. E' verosimile che, una volta scelto questo atteggiamento, si finisca per enfatizzare la realtà del male, l'insuperabilità dei limiti umani, l'idea della storia come luogo di sofferenza e di prova invece che come storia della salvezza. Su questa base, sarebbe fin troppo facile ritorcere l'accusa di insensibilità al male del mondo contro coloro che la formulano dal punto di vista del cristianesimo tragico: troppo spesso, infatti, l'enfasi sulla realtà del male insuperabile con mezzi umani si è risolta, anche nella storia della Chiesa, in accettazione dei mali del mondo, affidati alla sola azione della grazia divina.

Incarnandosi, in tutti i sensi della kenosis, Dio rende invece possibile un impegno storico concepito come effettiva realizzazione della salvezza, e non solo come accettazione di una prova o ricerca di meriti in vista dell'al di là.

Non credo dunque che l'ottimismo legato alla lettura

«debolista» della rivelazione cristiana conduca necessariamente a una sottovalutazione dei mali del mondo. E' vero che la posizione «tragica» sembra corrispondere di più alle esperienze in tanti sensi apocalittiche che vive l'umanità del Xx secolo: effetti perversi del «progresso» tecnico e scientifico, incombere di problemi esistenziali apparentemente irresolubili... Ma il «salto» nella trascendenza, in queste condizioni, può avere al massimo un significato consolatorio; se spinto oltre questo significato, diventa fonte di una interpretazione superstiziosa, magica, naturalistica, del divino. Non rifiuto certo la consolazione. Lo Spirito Santo che Gesù manda nella Pentecoste e che assiste la Chiesa nella interpretazione secolarizzante della Scrittura, è anche autentico spirito di consolazione. La salvezza che cerco attraverso l'accettazione radicale del significato della kenosis non è, dunque, una salvezza che dipenda solo da me, che dimentichi il bisogno della grazia come dono che viene da un altro. Ma grazia è anche il carattere di un movimento armonioso che esclude la violenza, lo sforzo, il digrignare di denti del cane che è stato a lungo alla catena secondo una immagine di Nietzsche. Che il nocciolo filosofico di tutto il discorso qui svolto sia l'ermeneutica, la filosofia dell'interpretazione, ne mostra la profonda fedeltà all'idea di grazia intesa nei due sensi, di dono che viene da un altro, e di risposta che, mentre accetta il dono, esprime anche, inscindibilmente, la verità più propria di chi lo riceve. (Mi richiamo ancora una volta alla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson, già ricordata nel corso del testo.)

Si potrebbe concludere che non basta proporsi di interpretare la Scrittura leggendo i segni dei tempi: il cristianesimo tragico, come ho detto, corrisponde fin troppo bene a una certa Stimmung diffusa in questa fine millennio, che io credo vada contrastata perché i suoi esiti sono i

fondamentalismi, la chiusura nell'orizzonte ristretto delle comunità, la violenza implicita nel concepire la Chiesa sul modello di un esercito pronto alla battaglia, la tendenziale inimicizia verso la facilitazione dell'esistenza promessa, e in parte realizzata, dalla scienza e dalla tecnica. Dunque, la lettura dei segni dei tempi ha sempre anche una implicazione escatologica, come nei testi evangelici in cui compare, (20) e che alludono sempre al giudizio finale. Il che significa, nella prospettiva che ho illustrato qui, che nella lettura dei segni c'è sempre anche una norma che non si riduce tutta a questi segni; la scelta fra tragicismo e secolarizzazione si può fare solo riferendosi a questa «norma» escatologica. Una tale norma - la carità, che è destinata a rimanere anche quando la fede e la speranza non saranno più necessarie, una volta realizzato completamente il regno di Dio - giustifica pienamente, mi pare, la preferenza per una concezione «amichevole» di Dio e del senso della religione. Se questo è un eccesso di tenerezza, è Dio stesso che ce ne ha dato l'esempio.

Note

(1) Nella poesia *Gotter wandelten einst...*, trad' it' di G' Vigolo, Oscar Mondadori, Milano, 1971, p' 22.

(2) Cfr' J'-P' Sartre, *Critica della ragione dialettica*, 1960, trad' it' di P' Caruso, Il Saggiatore, Milano, 1963.

(3) Cfr' Lettera del 29 maggio 1944, in *Resistenza e resa. Lettere scritte dal carcere*, a cura di E' Bethge, trad' it' di A' Gallas, Edizioni Paoline, Milano, 1988, p' 382.

(4) Giovanni, 15, 15.

(5) Cfr' di Viano il saggio su «La ragione, l'abbondanza e la credenza», nel volume a cura di A'G' Gargani, *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979; e poi il pamphlet «antidebolista» *Va' pensiero*, ivi 1985.

(6) Cfr' Paolo, Lettera ai Filippesi, 2, 7.

(7) Teologia dialettica o teologia della crisi si chiama quel movimento di pensiero che fu inaugurato, nella teologia protestante, dal commento di Karl Barth alla Lettera ai Romani di san Paolo (cfr' K' Barth, *L'epistola ai romani*, 1919; trad' it' di G' Miegge, Feltrinelli, Milano, 1962), e che ebbe tra gli altri suoi esponenti F' Gogarten. I termini «crisi» e «dialettica» alludono al fatto che tra la realtà divina e quella umana non c'è continuità, ma un salto qualitativo infinito che può essere colmato solo dalla grazia di Dio, la quale certo salva l'uomo, ma solo dopo averlo in qualche modo annullato.

(8) Per una più ampia illustrazione di questi temi mi permetto di rimandare a due miei libri: *Introduzione a*

Nietzsche, Laterza, Roma-Bari, 1994(7); e Introduzione a Heidegger, ivi, 1993(8).

(9) Mi riferisco per esempio al famoso testo di Identità e differenza (1957), trad' it' a cura di U' Ugazio, in «aut aut», n' 187-88 (gennaio-aprile 1982), pp' 13-14, in cui Heidegger riconosce nel mondo della totale organizzazione tecnoscientifica moderna un primo possibile annuncio di una nuova - non più metafisica - relazione tra uomo ed essere. A partire da testi come questo, si può sviluppare l'interpretazione radicalmente antimetafisica del pensiero di Heidegger sulla cui base nasce il «pensiero debole». Su questo difficile punto del pensiero heideggeriano cfr' il cap' X del mio La fine della modernità, Garzanti, Milano, 1985; e La società trasparente, ivi, 1989, pp' 77 sgg'.

(10) Cfr' W' Dilthey, Introduzione alle scienze dello spirito (1883), trad' it' di G'A' De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1974, pp' 344 sgg'.

(11) Che è stata segnata soprattutto dall'opera di Rudolf Bultmann. Una idea generale del senso della sua opera si può ricavare dal suo libro Nuovo Testamento e mitologia, Queriniana, Brescia, 1970. E si veda anche K' Jaspers-R' Bultmann, Il problema della demitizzazione (1954), trad' it' a cura di R' Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia, 1995.

(12) Rimando ancora, per una discussione più ampia di questo punto, al citato Oltre l'interpretazione, e al saggio «Verso un'ontologia dell'attualità» in Filosofia 87, a cura di G' Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1988.

(13) Agostino, In epistulam Johannis ad Parthos, tract' X, VII, cap' 8.

(14) Cfr' il già citato Oltre l'interpretazione, pp' 51-52.

(15) Il tacitare ogni domanda ulteriore con la perentorietà autoritaria del primo principio mi sembra anche la sola possibile definizione filosofica della violenza; cfr. su

ciò il mio saggio «Metafisica, violenza, secolarizzazione» in *Filosofia* 86, a cura di G' Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1987.

(16) Anche in questo senso può leggersi ciò che dice il cap' III della Imitazione di Cristo: «Cui aeternum Verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur» (Colui a cui il Verbo parla, si disbriga di molte opinioni).

(17) Che è forse l'unico, tra i pensatori ermeneutici contemporanei, a formulare una esplicita teoria dell'atto interpretativo, non limitato alla ripresa della nozione diltheyana di «comprensione»: cfr' su ciò sia la sua *Estetica: teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano, 1988, specialmente il capitolo V; sia il saggio su «La conoscenza degli altri», contenuto in *Esistenza e persona* (1950), Genova, Il Melangolo, 1985, specialmente pp' 210 sgg'.

(18) La si veda tradotta in italiano a cura di A' Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma, 1987.

(19) Cfr' per esempio l'agghiacciante chiusa del Salmo 137: «Figlia di Babilonia devastatrice, beato chi ti renderà quanto ci hai fatto. Beato chi afferrerà i tuoi piccoli e li sbatterà contro la pietra».

(20) Luca, 12, 54 sgg'; Matteo, 24, 32 sgg'.